65e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 40 6 OCTOBRE 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

Abbé R. DESVOYES
Secrétaire

NOTES MARIALES

SOMMAIRE

I. La tradition byzantine. — 1. A. Wenger ; — 2. J. Nasrallah ; — 3. J. Ledit.
II. La révélation. — 4. A.-M. Malo ; — 5. J. Coppens ; — 6. T. Gallus ; — 7. L. Cerfaux.
III. Debitum peccati. — 8. M. Bélanger ; — 9. M. J. Nicolas.
IV. Immaculée Conception et Corédemption. — 10. Bélanger ; — *a*) Lachance ; *b*) A. Bossard, J. Audusseau, L. Soubigou, E. Even ; *c*) G. Philips.
V. Sainteté mariale. — 11. R. Morency, M. Bélanger, A. Ferland, H. Guindon, R. Brien.
VI. Auteurs marials. — 12. Pères *orientaux : a*) A. Van Roey ; *b*) L. Ferroni ; — 13. Pères *occidentaux :* F. Spedalieri ; — 14. *Théologiens : a*) B. M. Xiberta, Bueno Couto ; *b*) Br. Borchet ; *c*) Cl. Catena ; *d*) G. Roschini ; *e*) Vadeboncœur.
VII. Le magistère. — 14. *a*) G. Thils ; *b*) Carroll.

De Maria nunquam satis : parole dont la vérité s'affirme aujourd'hui jusque dans le domaine de la littérature théologique. Nos dernières recensions mariales datent à peine de trois mois et l'abondance des matières nous oblige à ouvrir un nouveau chapitre.

I
LA TRADITION BYZANTINE

1. — Un ouvrage de très grande valeur a été récemment publié par le P. Antoine Wenger, A. A. à l'Institut Français d'Etudes byzantines, **L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle** [1]. Ce travail est avant tout un ouvrage de recherche et d'histoire des textes. A ce titre, il présente un caractère technique et se réfère constamment aux manuscrits, aux catalogues, aux éditions de textes, aux recueils de bibliographie, aux instruments généraux de travail.

Pour bien en comprendre le sens général, il faut le considérer comme un complément de la monumentale étude du regretté P. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge*, 1944 (voir *Ami*, 1950, p. 40-48).

— Au point de vue de l'histoire littéraire, l'idée de l'Assomption mariale apparaît en premier lieu dans les écrits apocryphes. Le *Discours de S. Jean de Thessalonique sur la dormition de la Sainte Vierge* (édition critique par M. Jugie, P. O., xix, p. 344-438) est au point de départ de toute une série de recherches. Dom Capelle (*Les anciens récits de l'Assomption et Jean de Thessalonique*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, xii (1940), p. 209-235) a clairement montré qu'au delà de Jean de Thessalonique doit exister une source, à laquelle se réfèrent les variantes nombreuses du texte grec et les anciennes versions latines. Le texte de cette source, le P. Wenger pense l'avoir découvert dans le ms. Vatic. gr. 1982, du xie siècle. Par surcroît, à la bibliothèque de Carlsruhe, il a trouvé une version latine de ce texte, moins ancienne que le grec, mais plus primitive que tous les témoins latins connus. C'est le codex Augiensis CCXXIX, des premières années du ixe siècle. Rapprochés du plus ancien fragment syriaque sur l'Assomption (publié en 1865 par W. Wright, *Contributions of the apocriphal Literature*, Londres) ces documents obligent à admettre un prototype commun remontant au moins au ve siècle. L'étude de ces documents forme le ch. I du volume, *Le plus ancien récit grec de la dormition, Vatic. gr.* 1982, *et son correspondant latin, Augiensis CCXXIX.*

Après les apocryphes, l'idée de l'assomption apparaît dans la liturgie et les homélies. Le P. Jugie a rassemblé tout ce qu'on pouvait recueillir à ce sujet. Toutefois, dans sa monumentale histoire littéraire des manuscrits à textes hagiographiques et homilétiques (*Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche, Texte und Untersuchungen*, l, li, lii, Leipzig, 1936-1943), A. Ehrhard a révélé l'existence d'un document non seulement inédit, mais totalement inconnu, le panégyrique sur l'Assomption de Théoteknos, évêque de Livias, contenu dans le Sinaït. gr. 491, du viiie-ixe siècle. C'est seulement à une date relativement très récente (après la mission américaine de 1951 au Sinaï), que l'A. a pu avoir communication des manuscrits du Sinaï. L'examen de l'homélie forme le deuxième chapitre du livre : *Théoteknos de Livias, « encomion » sur l'Assomption.*

A Constantinople se célébrait la solennité de la déposition du vêtement de la Vierge aux Blachernes. Les légendes racontant l'origine de cette relique ne sont pas sans une certaine relation avec le mystère de l'assomption (*Histoire euthymiaque , légende du pieux larcin des patrices Galbios et Candidos*). Le P. Jugie estimait ces légendes tardives (milieu du ixe s.). Son opinion est controuvée par

[1] Antoine Wenger, A. A. membre de l'Institut français d'études byzantines. *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle.* Etudes et documents. — In-8 de 426 p., 3.500 fr. Institut français d'Etudes byzantines, Paris, 1955.

le Sinaït. gr. 491 (VIII^e-IX^e), qui contient la légende du larcin de Galbios et Candidos, et l'Histoire euthymiaque, indépendamment de la deuxième homélie de S. Jean Damascène sur la Dormition. Quant à la légende de Galbios et Candidos, l'A. croit pouvoir affirmer que le discours Θεῖα τινὰ καὶ μεγάλα μυστήρια qui contient cette légende, n'appartient pas à Georges de Nicomédie (Jugie, *op. cit.*, p. 691, 703), mais à Théodore le Syncelle, qui prononça ce discours entre 620 et 625. Et Théodore se réfère à des traditions. Le texte de ces traditions, contenu dans Sinaït. gr. 491, Paris, gr. 1447, Palat. gr. 317, Ottobon, gr. 402, et leur étude composent le troisième chapitre : *Le vêtement de la Vierge aux Blachernes. Histoire littéraire des sources.*

Mgr Ehrhard a fait connaître d'autres textes sur l'assomption dans la tradition byzantine du VIII^e siècle ; il a été impossible au P. Wenger de s'en procurer les microfilms ; mais il a pu poursuivre l'étude de la tradition grecque par des témoins indirects. Un manuscrit de Reichenau, le codex Augiensis LXXX (X^e siècle) contient la traduction latine de quatre discours de Cosmas Vestitor sur la Dormition, dont l'original grec a disparu. Cosmas emprunte à l'apocryphe Vatic. gr. 1982, résume Jean de Thessalonique, pille Germain de Constantinople. Ces quatre discours ont été par ailleurs résumés en une homélie anonyme, qui utilise d'autres témoins grecs, et qui est contenue dans le même codex Augiensis LXXX. L'examen des quatre discours de Cosmas et de l'homélie anonyme fait l'objet du quatrième chapitre : *Les quatre discours de Cosmas Vestitor sur la Dormition et l'anonyme de Reichenau, Augiensis LXXX.*

Le cinquième et dernier chapitre nous ramène à Jean le Géomètre, dont le P. Jugie a fait le théoricien de la double assomption, de l'âme sans le corps, du corps sans l'âme (Jugie, *op. cit.*, p 316-320). Conclusion contestée. Aussi l'A. a-t-il cru opportun de faire une étude spéciale du discours de Jean le Géomètre et d'en tirer une conclusion relative à la double assomption : à son avis des textes contradictoires autorisent la discussion.

Ces cinq chapitres occupent la I^{re} partie du volume (p. 13-205). La II^e partie (p. 207-416) divisée elle aussi en cinq chapitres, contient les documents répondant aux études de la première partie. Suivent cinq index ou tables : noms propres, manuscrits cités, index méthodique sommaire, termes grecs et latins concernant la dormition, auteurs cités, table des matières.

Pour donner de cette étude une appréciation objective, il suffit de s'en rapporter aux déclarations liminaires de l'A. :

Deux principes nous ont guidé dans ce travail, le souci de faire aussi exactement que possible l'histoire littéraire des textes publiés, et la préoccupation de retracer avec non moins d'acribie l'histoire de la croyance en l'assomption de Marie. Le meilleur moyen de répondre à ce double but nous a paru être l'analyse minutieuse de tous les détails, la recherche des sources, la comparaison des divers textes. Une telle analyse n'évite pas la monotonie, mais elle seule permet d'établir des filiations de textes qui excluent raisonnablement le risque d'erreur. Du point de vue doctrinal, elle permet de surprendre les premiers témoignages de la croyance en l'assomption corporelle, ses variations, ses hésitations, et finalement le triomphe de la foi ; elle montre notamment comment la théologie insensiblement, mais sûrement, se dégage de la légende et finit par affirmer l'assomption de Marie non plus sur la foi de données apocryphes, mais en raison de la connexion interne de cette idée avec le mystère de Marie. Sous ce rapport, nous croyons que ce travail n'apporte pas seulement un enrichissement à l'histoire des textes, mais qu'il contient un nouveau chapitre de l'histoire du dogme de l'Assomption. Il permet d'affirmer que cette croyance est plus ancienne et mieux attestée qu'on ne le pense communément (p. 13).

Avant de clore cette recension, constatons que tous les auteurs cités par W. affirment que Marie est morte, mais que son corps préservé de la corruption de la mort, fut ressuscité après un temps très court et élevé au ciel. Argument contre les partisans de l'immortalité ? Pas nécessairement : les textes relatant la mort de Marie sont tellement remplis de réticences que la cause n'est pas encore nécessairement entendue.

* *

2. — Ne quittons pas l'Eglise byzantine. Mgr Joseph NASRALLAH, archimandrite d'Antioche et curé de St-Julien le Pauvre, publie une intéressante étude sur **Marie dans la Sainte et Divine Liturgie Byzantine** [2]. La liturgie en usage depuis des siècles dans les communautés chrétiennes de l'Orient apporte une éclatante confirmation aux grands thèmes de la théologie mariale. La séparation entre Byzance et Rome n'a été consommée qu'en 1054. A cette date, la liturgie byzantine était déjà fixée depuis des siècles : dans son actuelle survivance, elle atteste donc le caractère primitif des croyances dont elle est le vivant véhicule.

La belle étude de Mgr N. fait découvrir, sans effort d'apologétique, ce qu'est la commune croyance et la commune dévotion de l'Orient et de l'Occident à l'égard de la Vierge Marie. Les doctrines mariales y apparaissent traditionnelles : virginité avant, pendant, après l'enfantement divin, rôle éminent de la Vierge dans l'Incarnation et la Rédemption, caractère unique de son intercession et de sa médiation dans l'œuvre de notre salut, conception immaculée et glorieuse Assomption.

Deux parties. Tout d'abord la place de Marie dans l'iconographie byzantine. C'est d'abord la *Théotokos*, idée maîtresse qui domine la théologie, la liturgie, l'iconographie mariales byzantines. C'est ensuite « la Sainte Vierge avec l'Enfant-Jésus au milieu d'une auréole circulaire et les bras étendus d'un côté et d'un autre ». Type connu sous le nom de *Blachernitissa*, du célèbre sanctuaire des Blachernes, qui abritait le voile de la Sainte Vierge. Il est impossible de décrire ici toutes les représentations s'originant à ces deux types et les sujets à symbolisme marial qui s'y rattachent et qu'on rencontre un peu partout dans les églises byzantines. L'A. les énumère et les décrit succinctement.

La seconde partie étudie Marie dans la divine liturgie. La liturgie byzantine comprend trois parties d'importance inégale : office de la Prothèse (préparation de la matière du sacrifice) ; messe des catéchumènes, messe des fidèles. C'est surtout dans

[2] Mgr Joseph NASRALLAH, archimandrite d'Antioche. *Marie dans la Sainte et Divine Liturgie Byzantine.* — In-8 de 110 p., avec de nombreuses illustrations, 400 fr. Chez l'auteur, 45, bvd St-Germain, Paris-5.

les prières de la messe des catéchumènes et dans la liturgie des fidèles qu'on peut glaner, presque à l'infini, les prières adressées à la Vierge :

« Dans l'ordinaire de la messe, c'est-à-dire dans les prières qui ne varient pas suivant les incidences et les fêtes de l'année, Marie apparaît surtout comme *Médiatrice*. Que le prêtre demande que ses prières soient exaucées, ou bien, qu'avouant son indignité, il se couvre de la protection de Marie, c'est toujours vers la Vierge Médiatrice qu'il se tourne... Mais c'est surtout dans les tropaires, les *kondakia* et les *hirmoi* qui varient suivant les occurrences des fêtes, que les hymnographes grecs ont mis au service de leur *Dame* et de leur *Reine* tout leur génie, tout leur talent poétique imprégné de l'amour le plus pur » (p. 105, 106).

Ajoutons que de magnifiques photogravures illustrent le petit volume, doublement précieux, au point de vue théologique et au point de vue artistique.

* *

3. — Sans délaisser la liturgie, tout en revenant à la tradition patristique, le R. P. Ledit, S. J., dans un rapport substantiel et concis présenté aux Journées mariales du Canada (Cap-de-la-Madeleine, 12-13 août 1954) [3], rappelle combien l'Orient fut fidèle à la doctrine de l'Immaculée Conception jusqu'au XIV[e] siècle.

Sans doute, quelques textes du IV[e] ou V[e] siècle (S. Basile, S. Jean Chrysostome, S. Cyrille d'Alexandrie) laissent entendre que Marie n'aurait pas été exempte de fautes légères, mais ces obscurités d'une doctrine encore imparfaite firent bien vite place à l'essor lyrique qui obtint son plein épanouissement au VII[e] siècle avec Sophrone de Jérusalem, André de Crète, Romanos le Mélode et surtout dans l'office de l'Acathiste [4]. Ainsi, comme l'avait fait déjà observer Mgr Nasrallah, « par dessus les schismes et les divisions, l'antique Byzance, la splendide Byzance chrétienne, tend la main à notre siècle... pour nous inviter à chanter la gloire de la toute Immaculée ». La fête de la conception de Ste Anne fut la première manifestation de la doctrine et du culte de l'Immaculée Conception, qui « furent la joie paisible et lumineuse de l'Orient pour de longs siècles. »

Ce n'est qu'au XIV[e] siècle, avec Nicéphore Calliste, qu'on voit apparaître en Orient, dans un sens hétérodoxe, mais encore avec une certaine hésitation, l'idée que la Sainte Vierge ne fut purifiée de la faute originelle qu'au jour de l'Annonciation. Deux cents ans après, deux auteurs byzantins, Damascène le Studite et surtout Jean Nathanaël reprennent la doctrine de Nicéphore, mais en font disparaître le doute et l'hésitation.

Désormais, dans une Eglise dépourvue d'autorité doctrinale suprême, la porte était ouverte à la négation. Des patriarches, Métrophane Critopoulos et Dosithée de Jérusalem se rangent parmi les négateurs de l'Immaculée Conception. Vers la fin du XVIII[e] siècle, l'évolution est achevée.

En Russie, la grande fête avait toujours été l'Assomption, et l'on y chantait la merveilleuse pureté de Notre-Dame ; mais le 9 décembre, conception de Ste Anne, était également fêté. L'Ecole de Kiev, sous l'impulsion de Pierre Moghila, restait fidèle à la doctrine traditionnelle. Comment Moscou en arriva-t-elle à nier le privilège marial ? Ce fut, au XVII[e] siècle, par la réforme liturgique instaurée par Nicon, qui accepta la négation grecque. Les opposants de Nicon furent condamnés au concile de Moscou de 1666. Malgré quelques oppositions en Russie occidentale, à la fin du XVIII[e] siècle, toute la Russie avait abandonné le dogme de la Conception immaculée.

II

LA REVELATION

4. — L'Immaculée Conception est un dogme de la foi catholique. Les théologiens se demandent où s'en trouve la révélation.

Au cours des mêmes Journées d'études du Cap-de-la-Madeleine, le P. Adrien-M. Malo, O. F. M., a tracé les grandes lignes de **L'Économie divine dans la révélation biblique de l'Immaculée Conception** [5]. L'A. élimine tout d'abord les textes qui ne se rapportent pas à l'Immaculée Conception et qui ont été parfois utilisés (Is., VII, 14 ; XI, 1 ; Jér., XXXI, 22 ; Mat., I, 16 et même Apoc., XII, 1-18). Il envisage ensuite les textes qui « pourraient illustrer l'Immaculée Conception » : ce sont les figures de l'A. T. qui « contiennent quelque témoignage à la conception immaculée de Marie, traduisent sa parfaite sainteté, son exemption de toute tache, sa pureté éclatante, la perfection de sa grâce et sont proposées par les représentants authentiques de l'enseignement commun ». Mais voici les textes doués d'efficacité pour établir l'Immaculée Conception. Au dire de l'A., ils sont au nombre de trois : la sentence de Dieu contre le serpent, la salutation de l'archange Gabriel à Marie, les bénédictions d'Elisabeth.

Sur l'interprétation du Protévangile, voici le sentiment de notre auteur :

« L'intervention de Jésus en cette lutte contre Satan y appelle celle de Marie. Le Messie, en effet, doit avoir une mère, comme l'affirme Isaïe, VII, 14. Cette mère doit être intimement mêlée à la lutte, participer aux privilèges de Jésus et remplir une fonction dans le plan rédempteur. Ces réalités historiques s'imposent sans discussion. Mais l'exégète se demande consciencieusement ceci : en vertu de quel sens biblique Marie jaillit-elle du Protévangile ? En vertu du sens typique ou spirituel, répondent les uns ; d'autres vont jusqu'à soutenir que c'est en vertu du sens littéral. Que Marie soit littéralement la femme du Protévangile ou qu'elle soit seulement la femme du lignage d'Eve qui donne le jour au vainqueur principal de Satan, cela reste bien secondaire. Ce qui importe ici, c'est que, pour expli-

[3] Société canadienne d'études mariales. *L'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie*. Journées d'études Cap-de-la-Madeleine, 12-13 août 1954. — In-8 de 206 p. Editions de l'Université d'Ottawa, 1955. — L'étude du P. Ledit, p. 97-104.

[4] L'office de l'*Acathiste* « constitue une véritable fête mariale, assignée au samedi de la cinquième semaine du Carême et comprenant toutes les pièces normales de la prière liturgique : Vêpres, Orthros, Messe. C'est ce jour-là que se chante en entier la très longue hymne *Acathiste*, qui a donné son nom à tout l'ensemble de la solennité... On peut affirmer que l'hymne *Acathiste* a été composée pour la fête de l'Annonciation, à l'occasion d'une délivrance miraculeuse exercée par la Vierge en faveur de Constantinople ». S. Salaville, *Marie dans la liturgie byzantine ou gréco-slave*, dans *Maria*, t. I, p. 259. — L'auteur de l'*Acathiste* serait S. Romanos le Mélode (VI[e] s.).

[5] Voir note 3. — L'étude du P. Malo, p. 13-35. — Cette étude est un bon résumé de l'art. de P. Bonnetain, P.S.S., *Immaculée Conception* dans le *Suppl. du Dict. de la Bible*, IV, 233-298.

quer complètement ce texte, il faut que cette mère, étroitement associée à Jésus par la Tradition, partage son inimitié perpétuelle avec Satan, sa lutte sans relâche contre lui et sa victoire décisive sur lui. Or c'est précisément cet élément traditionnel d'union très intime de Marie à Jésus qui exige le privilège de la conception immaculée. Car si Marie avait été conçue avec la faute originelle, il faudrait bien avouer qu'elle n'aurait pas toujours communié à l'inimitié perpétuelle et à la lutte sans relâche de Jésus contre Satan ».

Néanmoins l'A. marque ses préférences pour les deux textes de l'évangile de S. Luc. Il n'y trouve cependant qu'une révélation implicite ; mais, ajoute-t-il, « Dieu... non seulement est l'auteur de l'implicite formel, mais de plus, il veut que l'implicite soit découvert et reçoive une formule claire. » C'est la Tradition qui provoque la découverte de l'implicite formel, mais ne le crée pas. L'immaculée conception est implicitement contenue dans la salutation angélique : la définition de l'Eglise est l'occasion des travaux qui parviennent à la découverte de l'implicite.

* *

5. — Plus approfondis sont les travaux de J. Coppens et de L. Cerfaux, dans les « Etudes sur l'Immaculée Conception » de l'Université de Louvain [6]. M. le chanoine Coppens étudie **La Mère du Sauveur à la lumière de la théologie vétéro-testamentaire.** Mgr Cerfaux, **La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile.**

La première étude nous intéresse d'abord et principalement en raison de l'exégèse du Protévangile. Déjà, en 1950, M. Coppens avait entrepris l'explication du texte à la lumière des méthodes criticolittéraires (*Eph. theol. lov.*, p. 5-36). Il reprend aujourd'hui ce thème, mais en le rapprochant de deux autres études, celle du R. P. B. Rigaux, *La femme et son lignage dans Gen.* III, 14-15 (*Revue Biblique*, 1954, p. 321-348), et celle de J. Brinktrine, *Das Protœvangelium und die Unbefleckte Empfængnis Mariens* (*Theologie und Glaube*, 1954, t. XLIV, p. 413-422).

Le P. Rigaux marque son accord avec J. Coppens sur quatre points :

1. Pour saisir la vraie portée de la péricope, il faut la replacer dans un large contexte, celui de toute l'œuvre jahviste, dont elle est partie intégrante et dont elle marque même un des principaux centres d'intérêt. — 2. D'après son genre littéraire, le verset en discussion se présente comme un oracle, une parole révélée par Dieu, formulée et prononcée par Dieu lui-même. — 3. Eu égard au contexte et au caractère d'oracle, on peut saisir la portée eschatologique, messianique, christologique du texte, et, ces trois aspects établis, on peut entreprendre de démonter les connotations mariologiques. — 4. La Mère du Sauveur est connotée non dans la semence, mais dans le terme et la notion de *ha'issah*, exactement dans la mesure où la *ha'issah* est entrevue comme la femme qui donnera la vie à la semence destinée à remporter la victoire finale sur le serpent.

Ces points d'accord marqués, R. se refuse à croire que le vocable (femme) « est pris dans l'oracle... dans le sens général de femme, dans un sens pouvant embrasser et embrassant de fait, à des titres particuliers et par voie d'antonomase, la femme des origines, Eve, et la femme des derniers temps, des temps eschatologiques, Marie. » Il préfère dire que *ha'issah* continue à désigner Eve même dans l'oracle, mais que cette « Eve-femme », « projetée dans l'avenir », disparaît en faveur de la femme eschatologique et messianique. — Exégèse embarrassée, déclare C. Elle éviterait difficilement le typisme que R. rejette cependant. Au fond, ajoute C.,

« l'oracle ne parlerait plus directement de la seule Eve, mais celle-ci deviendrait, se muerait en Marie du fait qu'au bout de l'oracle elle est « projetée dans l'avenir », « entraînée dans l'avenir par la destinée même de sa descendance ». Nous serions donc en présence d'une figure de style, à un exemple d'antanaclase, pour reprendre une vieille expression, figure de style dont l'effet serait d'attribuer à *ha'issah* dans une même phrase deux sens réels différents. C'est peu vraisemblable, d' « autant moins que la descendance entrevue est aussi celle d'Eve et dès lors ne nécessite pas, même si la femme est projetée sur la toile de l'avenir, une substitution de personnes dans la mère. »

* *

L'article de J. Brinktrine rejoint en partie celui de Rigaux. L'A. commence par montrer que le débat sur la variante primitive *ipsa* ou *ipsum* n'est pas clos et même que le problème n'est pas susceptible d'une solution ferme. Dans les deux hypothèses d'ailleurs, le privilège marial est sauvegardé. En lisant *ipsum*, Marie reste visée par la « femme », qu'il faut comprendre en premier lieu d'Eve, « dans la mesure où, ici comme dans tout oracle messianique, les personnages du présent sont dépeints en partie par des traits et des couleurs empruntés à leurs correspondants de l'avenir eschatologique ». Ainsi Eve recevrait des traits de Marie. C'est, dit B., par « la grande femme de l'avenir messianique » qu'Eve « remporte la victoire sur le serpent ». Et B. d'employer ici une expression qui ressemble — coïncidence frappante — aux formules du P. Rigaux : « Elle, la mère du Messie, devient ici transparente ». En définitive, conclut C., c'est « en filigrane, par transparence, que le sens littéral nous ferait voir Marie. »

Revenant au sens plénier - littéral - réel qu'il a défendu dans son étude, J. Coppens oppose à B. les remarques suivantes :

« 1. Dans le cas présent, la compénétration de l'histoire et de l'eschatologie peut difficilement se vérifier telle que l'A. le suggère, c'est-à-dire dans une telle juxtaposition d'Eve et de Marie, que la dernière se profile dans et par Eve. L'A. lui-même nous fournit la meilleure des réfutations en remarquant : *Die Siegerin über die Schlange kann nicht von ihr besiegt sein.* Comment entrevoir la femme victorieuse dans la femme vaincue ? C'est peu vraisemblable, d'autant moins qu'on ne rapporte aucune victoire d'Eve sur le serpent. — 2. S'il faut admettre, d'une part, que l'auteur sacré ne peut pas entièrement perdre de vue Eve dans Gen., III, 15 et, d'autre part, que Marie est dans une certaine mesure associée à Eve, ce ne peut être que parce que l'une et l'autre appartiennent au même sexe, participent à la « féminité ». Cela n'implique-t-il pas que « la femme » soit prise et entendue par l'hagiographe au sens général, que Marie et Eve soient subsumées sous la notion et le terme de « femme » ?

[6] *Ephemerides theologicæ lovanienses.* (Janv.-Juin 1955). — Etudes sur l'Immaculée Conception. Sources et sens de la doctrine. — L'étude de J. Coppens, p. 7-20. — L'article de 1950, auquel il est fait allusion a été analysé dans l'*Ami*, 1950, p. 530 : *Le Protévangile : un nouvel essai d'exégèse.*

Cette exégèse de M. Coppens semble bien faite pour fournir le trait d'union entre les opinions divergentes sur l'interprétation du sens marial de Gen., III, 14-15. Sans doute, dans la femme présente en ce texte, il n'y a qu'Eve. Mais, « à la suite du caractère oraculaire et prophétique, la femme du logion divin ne doit pas se référer aussi étroitement au contexte : elle transcende l'horizon du paradis ». D'ailleurs le texte de la Genèse n'emploie-t-il pas le terme « femme » en général en plusieurs autres endroits ? cf. Gen., II, 24 ; III, 16. Le même phénomène se présente pour le terme *Adam*, tantôt nom propre, tantôt homme en général [7].

* *

6. — Le P. Tiburce GALLUS, qui — nos lecteurs le savent — est un spécialiste de l'interprétation mariologique du Protévangile, voit, dans Gen., III, 14-15, non seulement un argument implicite en faveur de l'Immaculée Conception, mais une preuve du privilège marial de l'immunité relative à la mort [8].

« Du Christ, divinement opposé au démon, nous pouvons sans contradiction affirmer à la fois son triomphe total sur le diable, mais aussi sur la mort temporelle infligée par lui.

De la Bienh. Vierge, en raison de ses inimitiés avec le démon, nous devons affirmer un triomphe total sur lui. Donc, il faut exclure d'elle tout péché (immunité de droit et de fait). Quant à la mort temporelle, nous ne pouvons l'affirmer de Marie sans contradiction, *à moins qu'il ne soit évident que Dieu l'ait voulue aussi pour Elle comme le moyen du triomphe*. Le triomphe de Marie sur le démon, indiqué dans Gen., III, 15 en raison des mêmes inimitiés ne contient en son concept formel aucune limitation, mais s'étend simplement à celui qui est l'auteur du péché et « possède l'empire de la mort ».

Or il n'apparaît nullement que Dieu ait voulu que la Bienh. Vierge ait dû elle-même remporter sa victoire sur Satan par la mort. Le ch. III, 15 de la Genèse ne dit pas que la tête du serpent sera brisée par le talon du lignage de la femme et de la femme elle-même, mais seulement du lignage de la femme. Pour la femme, le moyen du triomphe total est assigné dans sa maternité messianique. Sans doute, cette maternité implique *passibilité* — ne faut-il pas qu'elle donne à son Fils une chair passible et qu'elle puisse assister à sa mort sous la croix avec une âme transpercée d'un glaive ? — *mais non pas la mort elle-même*. Donc, ce n'est pas sans contradiction, qu'on affirme une mort temporelle pour la Vierge, l'ennemie divine du diable. »

Cet argument de convenance convaincra-t-il nos lecteurs ?

* *

7. — Peut-on trouver une influence du Protévangile sur l'Apocalypse, XII ? C'est le sujet de l'étude de Mgr L. CERFAUX [9]. Quelques auteurs estimables en doutent : J. Bonsirven (*L'Apocalypse*, 1951, p. 215), J. Michl (*Der Weibessame* (Gen., III, 15) *in spätjüdischer und früchristlicher Auffassung*, dans *Biblica*, XXXIII (1952), p. 390-401), P. Rigaux, *La femme et son lignage dans* Gen., III, 14-15, dans *Revue biblique*, 1954, p. 325 sq.). Le J. Braun, au contraire, constate une influence prépondérante de Gen., III, 15 sur le ch. XII de l'Apocalypse (*La Femme et le Dragon*, dans *Bible et Vie chrétienne*, VII (1954), p. 63-71).

Tout en proposant son exégèse comme une opinion, Mgr Cerfaux adopte nettement la thèse de l'influence :

« Il n'y a pas à hésiter, si notre chapitre est bâti sur un passage de l'A. T., ce ne peut être que sur Gen., III, 15-16. Le prophète apocalyptique nous met lui-même sur la voie de l'identification : le grand dragon, dit-il, c'est le serpent antique (XII, 9) (désignant ainsi, de l'aveu de tout le monde, le tentateur de la Genèse). On peut remarquer un autre raccord implicite. Au ℣. 17, le dragon s'en va guerroyer « contre le reste de la descendance de la femme » ; ce ne peut être qu'une référence à Gen., III, 15. En effet, la formule σπέρμα αὐτῆς pour désigner la descendance de la femme, est si peu banale que son usage par Gen., III et Apoc., XII, dans un contexte semblable, dénote un contact littéraire indéniable.

En même temps, les personnages qui sont en jeu et leurs actions se correspondent d'une manière évidente, entre Genèse et Apocalypse. De part et d'autre s'opposent la femme et le serpent-dragon ; la femme et sa descendance sont haïes par le serpent et sa descendance dans la Genèse, persécutées par le dragon et sa descendance (on peut interpréter cette descendance des deux bêtes des ch. XIII sq.) dans l'Apocalypse. L'enfant mâle, le Christ de l'Apocalypse, répond au Messie auquel fait penser le pronom personnel αὐτός du texte grec de la Genèse. Les douleurs et les gémissements des enfantements sont promis à Eve, et la femme de l'Apocalypse est enceinte, crie et souffre en mal d'enfant ; l'attitude du dragon qui se tient debout en face de la femme, pour dévorer l'enfant qu'elle va mettre au monde, se traduirait bien par le verbe « épier » qui est justement celui de Gen., III, 15 (τηρήσεις).

Ces ressemblances littéraires et verbales sont assez étroites et nombreuses, elles dessinent si exactement les contours essentiels des deux scènes que nous pouvons affirmer que Gen., III, 15-16 est au point de départ de la vision de l'Apocalypse.

....

L'oracle de la Genèse et celui de l'Apocalypse seront donc dans le rapport précis d'une prophétie de l'avenir et de son accomplissement. L'accomplissement a pesé jusqu'à un certain point sur l'intelligence de la prophétie ancienne. C'est ainsi que la distinction entre la descendance de la femme qui était amorcée par l'oracle (et souligné dans les LXX par cet αὐτός qui désigne le Messie) a été accentuée par l'explication de l'Apocalypse. Il en est de même de l'idée de l'inimitié, qui devient la rage impuissante du démon et de sa semence (les deux bêtes). La malédiction — relative — de la femme de la Genèse est changée en bénédiction. »

Abordant l'exégèse du chapitre, l'A. présente les personnages : la femme enceinte et le dragon (℣℣. 1-4 a) ; puis, le premier acte des persécutions du démon. Le dragon veut dévorer l'enfant qui va naître ; la mère enfante le Messie qui est

[7] L'article de Cerfaux indique brièvement (p. 14-15) la typologie de la Vierge à travers les préfigurations de l'Eglise. Il se rallie à l'idée du P. Congar : « Marie a hérité de la typologie de l'Eglise, ou, pour le dire avec plus de précision, tant l'Eglise que la Vierge ont bénéficié de la comparaison avec un *tertium quid*, en qui se réalise le vrai type, c'est-à-dire, selon le P. Congar, du moins pour l'époque patristique, le schéma divin de l'économie du salut ». Cf. Y. Congar, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, dans *Revue des Sc. phil. et théol.*, 1954, p. 3-38. Voir *Ami*, 1954, p. 497-98.

[8] *Marianum*, fasc. II, 1955. — T. GALLUS, S. J., *Ad argumentum de conceptione ex Gen.*, III, 15 *erutum*, p. 253-258. — Sur les études antérieures du P. Gallus relativement au Protévangile, voir *Ami*, 1950, p. 97 ; 1954, p. 289 ; 1955, p. 305.

[9] Voir note 6. — L'étude de Mgr Cerfaux, p. 21-23.

ravi jusqu'au trône de Dieu. La guerre éclate au ciel ; mais les anges du Messie sont victorieux, le démon, vaincu, perd tout pouvoir et est précipité avec ses anges sur la terre.

Dans le deuxième acte des persécutions, la femme, poursuivie par le dragon est transportée au désert, nourrie et protégée par Dieu. Le démon s'exaspère, lutte contre le reste de la descendance de la femme, les chrétiens, suscite contre eux les deux bêtes qui sont sa descendance. Histoire des persécutions de l'empire romain.

Le premier acte seul nous intéresse ici. L'enfant mâle engendré par la femme est le Messie « qui paîtra les nations avec une verge de fer ». Comment ne pas songer à la naissance humaine du Messie, à la naissance de Jésus ? Et comment ne pas songer aussi à sa mère ?

Sans doute, la femme vêtue de soleil dans l'Apocalypse, c'est, du sentiment unanime des interprètes, l'Eglise. Mais, à cette application à l'Eglise se superpose aisément l'application à Marie. Dans un contexte où la mère du Messie est indiquée, il est normal de songer à sa mère humaine. La relation de l'Apocalypse avec Gen., III, 16, indiquée plus haut, nous invite à cette application. L'Apocalypse elle-même recommande à sa façon cette exégèse : l'enfant est le Messie, mais on parle plus loin de la descendance de la femme que sont les chrétiens (XII, 17) :

« S. Jean a donc vu dans l'oracle ancien, sous la figure d'Eve, une mère qui est à la fois la mère du Messie et la mère du peuple chrétien. L'Eglise convient fort bien pour être la mère du peuple chrétien ; elle convient très peu pour être la mère du Messie, si bien que nous sommes tenté de songer aussi à une femme réelle, telle d'ailleurs que fut Eve.

On a cependant l'habitude d'introduire dans l'Apocalypse l'idée que l'Eglise est la mère du Messie parce qu'elle continue l'Israël ancien. Sans doute, l'Israël ancien a fourni l'image de la personnification de l'Eglise, celle-ci succédant à la fille de Sion, à la Jérusalem idéale, etc. Mais trop rares sont les textes où le peuple ancien personnifié serait présenté comme la mère du Messie. S'autorisant de ce point de départ, le P. Braun suggère une série de remarques pertinentes qui mènent à affirmer que c'est la Sainte Vierge qui vient normalement à l'esprit à un moment donné de la vision de la Femme ».

Qu'on n'objecte pas que « la femme en mal d'enfant » ne peut être la Sainte Vierge. Une femme en mal d'enfant et qui engendre, c'est tout simplement une femme qui met au monde un enfant. Les douleurs de l'enfantement (Apoc., XII, 3) sont simplement un langage symbolique rappelant les oracles anciens, prévoyant au Messie un enfantement douloureux, c'est-à-dire une participation aux tribulations et aux affres qui marqueraient le passage du siècle ancien au siècle nouveau.

Il faut donc, semble-t-il, admettre deux applications du symbole de la Femme, toutes deux participant au sens littéral de l'Apocalypse, l'Eglise et Marie. Quelle relation peut-on concevoir entre elles ?

« A l'intérieur de l'application totale du symbole de la Femme, suggéré et amorcé par l'oracle primitif de la Genèse (où Eve était réelle et désignait en même temps toutes les femmes), il y a comme un jeu interne qui fait partie du sens littéral. Eve était désignée dans sa personne et elle jouait un rôle, elle représentait ; dans l'application chrétienne, Marie est réelle et elle joue un rôle, elle représente. Elle ne peut représenter que l'Eglise et ce rôle qu'elle joue est plus important que sa personne, étant donné le but poursuivi par l'Apocalypse. »

L'A. montre par plusieurs exemples, comparant l'Evangile et l'Apocalypse, que ce « jeu subtil à à l'intérieur du symbolisme » est possible. Il termine son étude en amorçant une question subsidiaire, l'application de la vision de l'Apocalypse à l'Immaculée Conception. C'est dans la vision du resplendissement céleste de la Femme, vêtue de soleil et d'étoiles, que l'on doit conclure que « cette image pure, sublime et astrale est celle d'une femme qui n'est pas de notre monde »[10].

III

« DEBITUM PECCATI »

8. — La question du *debitum peccati* a retenu notre attention à plusieurs reprises. Récemment, à propos de deux articles du R. P. BONNEFOY, O.F.M., et du congrès tenu à Rome (octobre 1954) sur ce sujet. (Voir *Ami*, 1949, p. 499 ; 1954, p. 505-506 ; 1955, p. 312-314). Nous nous sommes toujours tenu dans une prudente objectivité.

Rendant compte de la thèse du P. Bonnefoy, M Philips, professeur à Louvain, rappelle opportunément que « l'expression *debitum*, intraduisible en français, n'est certes pas très heureuse. On la comprend comme la traduction abstraite de la forme verbale concrète : *debuisset* : Marie *aurait dû* avoir le péché originel si elle n'en avait pas été préservée. Réduit à ses plus simples facteurs, le problème perd de son acuité ». C'est bien l'impression qui ressortait de notre appréciation du débat (*Ami*, 1955). Mais, ajoute le professeur lovaniste, « on entend maintenir que la Mère du Sauveur appartient à la descendance d'Adam pécheur Elle a été choisie comme telle pour sauvegarder le contact du Rédempteur avec ses frères à racheter » (*Ephem. theol. lov.*, 1954, p. 113).

* *

Le R. P. BÉLANGER, dont nous avions signalé l'article dans nos dernières notes mariales, nous a envoyé son étude *Immaculée Conception et Corédemption*[1]. Il faut y revenir brièvement, tout au moins en ce qui concerne la dette du péché. L'A. est ici très affirmatif :

« Il faut bannir, au nom de la foi, toute hypothèse de rachat impropre. Et quand la bulle *Ineffabilis* attribue l'insigne privilège aux mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, elle nous montre le Sauveur en sa fonction proprement rédemptrice et la Vierge en sa condition de créature formellement rachetée.

La Rédemption de l'Immaculée ne va pas sans que Marie soit un sujet, non seulement racheté réellement, mais avant tout capable de l'être et ayant besoin de l'être sous peine de ne pas être unie à Dieu... Bien entendu, il s'agit du péché d'origine et, en l'occurrence, d'un péché jamais contracté, puisque l'Immaculée Conception consiste dans la préservation de toute souillure et une plénitude de grâce dès le premier instant. D'où le péché en question ne peut pas être considéré dans

[10] On rapprochera la suggestion de C. de la conclusion donnée par Bonnetain au paragraphe sur l'Apocalypse dans l'art. cité, col. 268.

[1] Extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa* (juil.-sept. 1954, p. 133-176).

sa transmission effective ou en tant qu'il affecterait son sujet, mais uniquement dans ce qui lui fraye la voie et appelle normalement sa transmission. La dette du péché, quoi ! par opposition au péché lui-même ; ou encore, antérieurement à la contamination effective, la nécessité d'encourir, à un titre quelconque, le péché originel. Rien que cela nous interdit de raisonner comme on a pensé pouvoir le faire pour évincer toute dette : si Marie avait été comprise sous la loi du péché, elle aurait été conçue avec le péché. Ce faisant, on confond deux choses bien distinctes : d'une part, le péché dans sa transmission même ; d'autre part, tout ce qui prépare et, en ce sens, explique la transmission s'effectuant en dernier lieu, lorsque celle-ci a lieu.

. . . .

Il se peut qu'en raison de ce qui la prépare, la transmission effective du péché soit due à une créature, sans que le péché se propage par suite d'une intervention miséricordieuse de la part de Dieu : tel est le cas de la préservation au sens propre du mot, préservation comportant le concours du Rédempteur à qui revient, dans la présente économie de salut, de détruire le règne du péché. Ici, il importe de se souvenir que la nécessité de contracter le péché n'est pas une loi absolue ou métaphysique et peut, de ce fait, ne pas aboutir si l'Auteur de la nature et de la grâce suspend son cours... »

Sans doute, la transmission du péché originel se fait par la génération physique. Mais cette transmission par la génération dépend originairement d'un décret divin qui a établi cette loi de transmission. C'est pourquoi Dieu n'est pas lié par la loi de la propagation du péché originel et peut en préserver miséricordieusement une créature. Cette créature *aurait dû* expérimenter la misère commune, mais en a été préservée de fait : « Solidaire d'Adam pécheur, non par une faute qui d'ailleurs ne la souille pas, mais par les antécédents, par les facteurs de propagation. En cette créature même, rien que de pur, rien que d'honorable , l'infamie et tout ce qui la transmet s'arrête, pour ainsi dire, au seuil de son être ».

* *

9. — « *Sublimiori modo redempta* ». Ces trois mot illustrent en sous-titre la remarquable étude du R. P. M.-J. Nicolas, O. P., **Marie, la première rachetée,** étude qui projette une lumière apaisante sur le problème de la rédemption de Marie par le Christ [2].

En définissant l'Immaculée Conception, l'Eglise répond à l'objection, qui était de ne soustraire personne à la rédemption du Christ. Marie est immaculée *parce que* rachetée et rachetée d'une manière plus parfaite par le Christ.

Vraiment rachetée. — Accepter l'idée que Jésus ne serait pas mort pour sa mère, ce serait atteindre le dogme même de la rédemption, et diminuer la dépendance de Marie à l'égard du Christ. On ne saurait donc accepter la thèse d'une prédestination de Marie indépendamment de toute prévision du péché d'Adam. Scot lui-même n'a jamais envisagé pareille solution du problème. Il a su

« distinguer dans l'instant où l'âme de Marie est créée sainte, des instants de nature : celui dans lequel la personne de Marie est constituée ; celui dans lequel elle reçoit la grâce. Dans le premier instant, dit-il, elle n'est encore ni grâciée ni pécheresse. Elle est grâciée *à l'instant où elle aurait été pécheresse*. Là est la réponse à l'exigence posée par S. Thomas. Il faut que Marie soit rachetée *personnellement*, que sa *personne* ait eu besoin de rédemption. Dans ce premier instant de nature où Marie n'est encore ni pécheresse ni grâciée, elle est vouée à être pécheresse, de par son origine et l'état de non-justice originelle qui est le sien. *Ratione naturæ, elle serait pécheresse*. C'est en cela, sous cet aspect, sous ce point précis qu'elle a besoin de rédemption, d'une rédemption préventive, mais réelle. »

Dans cette explication, il n'est pas question du *debitum peccati*. Le P. Nicolas imite en ceci Cajétan qui parle seulement de la *necessitas contrahendi peccatum originale,* dans laquelle, au premier instant de son existence, se trouvait la Vierge Marie :

« Il n'y a évidemment, pour Marie, aucune obligation morale ou pénale à contracter le péché originel, mais seulement une nécessité intrinsèquement attachée à la nature qu'elle reçoit d'Adam. Une dette évoque l'idée d'une faute, ou du moins de quelque chose à réparer... Puisque le péché originel constitue une *dette : debitum justitiæ, debitum mortis*, parler de la dette, de cette dette, c'est entraîner bien des confusions. Ne parlons donc ni de *debitum remotum*, ni de *debitum proximum*, mais de *necessitas contrahendi peccatum originale, necessitas participandi peccato naturæ :* nécessité intrinsèque qui affecte la personne de Marie par le seul fait qu'elle commence à exister dans la nature tombée en Adam, sans l'entacher de quoi que ce soit de peccamineux, ...et dont la délivre, avant qu'elle ait produit son effet, la grâce de l'Immaculée Conception.

Rachetée *sublimiori modo*. — Rachetée en prévision des mérites du Christ, Marie « est incluse dans le décret qui a pour objet l'Incarnation rédemptrice, c'est par ce décret qu'elle est rachetée et sauvée. Nul lien plus direct avec le Rédempteur. Nulle application plus nécessaire et plus immédiate de son mérite ».

La nature humaine est restaurée en Marie d'une manière parfaite. La rédemption du Christ répare en nous d'abord la personne ; notre nature ne sera complètement restaurée que dans la vie future. En Marie, au contraire,

« la nature est guérie avec la personne. La concupiscence et le *debitum mortis* sont exclus comme le péché lui-même par la grâce qui lui est faite et qui a toute la vertu de la grâce originelle, perdue par l'humanité en Adam, restaurée en elle. En cette personne privilégiée s'accomplit par avance, personnellement et parfaitement, le destin commun de l'humanité, la rédemption totale. Le dogme de l'Assomption, à la suite de celui de l'Immaculée Conception, manifeste avec éclat cette étonnante vérité. »

Remarquons avec l'A. que l'exclusion du *debitum mortis* n'est pas pour autant l'immortalité de droit ou de fait : « la mort de la sainte Vierge ne peut avoir d'autre sens que d'une participation à celle du Christ et nullement au châtiment de l'humanité comme telle ». Mais, de plus, la perfection même de sa rédemption confère à Marie une place à part dans les intentions divines : « La prédestination du Christ, même conditionnée par le péché d'Adam (c'est la thèse thomiste), est *cause* de celle de chaque personne humaine et lui est donc *antérieure*. Celle de Marie est incluse dans celle du Christ, dans la même indivisible intention divine ; elle est donc, elle aussi, antérieure à la

[2] Publié dans la *Revue thomiste*, 1954. — III, p. 469-482.

nôtre ». En cela réside la sublimité de sa rédemption en même temps que son antériorité par rapport à la nôtre. Mais c'est aussi la raison primordiale qui permet à la Vierge de participer à notre rédemption. La grâce surabondante en Marie doit rejaillir sur les pécheurs et concourir à leur salut. Et c'est par là que Marie a pu devenir notre « corédemptrice ».

IV
IMMACULEE CONCEPTION ET COREDEMPTION

10. — Se référant aux articles du P. Nicolas, parus dans la *Revue thomiste* (en 1946 et en 1947), le P. Bélanger, dont nous avons analysé plus haut une partie de son étude, **Immaculée conception et Corédemption**, conclut cette étude par d'excellentes considérations sur la coopération de Marie au salut de tout le corps mystique et en union avec lui :

« A la phase initiale de la rédemption, le pécheur en son individualité ne peut coopérer et n'est présent que comme un effet particulier à une cause universelle, comme un membre futur à un Chef actuel ; ceci fait penser à l'Eglise en attente. D'autre part, une personne de la race pécheresse est déjà là qui agit : capable tout d'abord de coopérer en raison de son exceptionnelle pureté, au surplus engageant dans sa coopération toute la race dont elle reste solidaire par sa condition native et son rachat ; et ceci fait penser à l'Eglise toute sainte déjà constituée par son Chef et par son membre le plus éminent, Marie, la Mère des fidèles. A ce plan qui est celui de la causalité universelle, il n'y a donc pas uniquement le Sauveur à l'œuvre pour préserver sa Mère et redresser le pécheur ; il y a aussi l'Immaculée, dont l'action maternelle se voit orientée par association au Rédempteur vers le relèvement de ses frères devenus ainsi ses enfants. En un sens aussi, celui de la présence par solidarité spirituelle, il y a toute l'humanité au nom de laquelle Marie agit et se donne sans réserve au Sauveur ainsi qu'à ses fins rédemptrices. C'est le retour le plus parfait qui se puisse de notre part à l'Amour qui se donne. Mais on voit aussi en qui et par qui s'opère ce retour : non dans le pécheur lui-même, mais en l'Immaculée qui le représente auprès du Sauveur. »

Cette association de Marie à l'œuvre rédemptrice est, pour nombre de théologiens contemporains, le thème qu'ils s'appliquent à présenter et à développer avec tout l'amour que leur inspire leur dévotion filiale envers Marie. Relevons ici brièvement les meilleures des publications qui nous sont parvenues sur ce sujet.

— *a*) Au cours des Journées d'Etudes Cap-de-la-Madeleine, le P. Pierre Lachance, O. P., a montré comment *L'Immaculée Conception prépare Marie à jouer son rôle providentiel d'Associée du Sauveur dans l'œuvre de la Rédemption* [3]. Le Fils de Dieu a voulu associer sa mère à sa propre mission rédemptrice ; il lui conféra le pouvoir d'apporter une contribution personnelle et valable à l'œuvre même de notre rédemption. Cette mission de *Socia Christi*, la Vierge l'a exercée de trois façons : « indirectement d'abord, par sa maternité divine, en nous donnant le Sauveur ; par ses mérites et ses satisfactions ensuite, qui sont les modalités essentielles de son activité corédemptrice sur la terre ; enfin par sa médiation universelle dans le ciel, médiation qu'elle exerce par mode d'intercession. »

Mais il faut ajouter que l'Immaculée Conception, par les fruits éminents de sainteté qu'elle rendit possibles en Marie, favorisa singulièrement l'efficacité même de sa mission de *Socia*. En effet, l'Immaculée Conception a été pour Marie la source d'une charité sans pareille. Cette charité a poussé Marie à s'identifier le plus possible à l'œuvre rédemptrice de son Fils ; à nous aimer au point d'offrir ses souffrances et ses mérites pour nous ; et, devant Dieu, cette charité a donné à son activité médiatrice un mérite plus grand, à ses souffrances, une valeur expiatoire plus considérable, à sa puissance d'intercession une efficacité plus totale.

— *b*) *La Nouvelle Revue Mariale* [4] dans son deuxième fascicule de 1955, contient quatre articles relatifs à la Corédemption. Le P. A. Bossard (*La Corédemption*, p. 66-88) rappelle que la participation de Marie à la rédemption s'exerce en dépendance de celle du Christ. Mais pourquoi faire appel au mérite subordonné de Marie, puisqu'il n'ajoute rien à celui du Christ ? Pour bien le comprendre, il faut se souvenir que la Rédemption n'obtient ses effets sur nous qu'à la condition que nous-mêmes soyons « causes de notre salut », non pas indépendamment du Christ, mais grâce « à lui, avec lui, en lui ». Nous comprenons mieux par là pourquoi le Christ a demandé à Marie de souffrir avec lui. Cette part humaine qu'il demande à ses membres de fournir à leur tour, comment croire qu'il ne l'ait pas demandée à Marie dans toute la mesure possible ? Ainsi,

« pour comprendre quelque peu les sentiments de l'âme de Marie, il faut pénétrer ceux de Jésus en croix. La Vierge souffre de la souffrance de son Fils, et pour les mêmes raisons que lui, tant, par la plénitude de sa foi et de sa charité, elle lui est identifiée. Ne voir dans la Compassion de Marie qu'une simple pitié, si grande et si pure soit-elle, pour le Christ supplicié dans sa chair, serait la sous-estimer... Marie *n'assiste pas au sacrifice du Sauveur, elle l'assiste dans son sacrifice*... Ce n'est pas elle qui va tenter de le détourner de l'accomplissement de sa mission. Elle est là toute tendue dans le désir d'y participer, attentive à fournir tout le concours qu'il réclame d'elle. Et, de toute la force de son amour, elle épouse les intentions et les sentiments de son Jésus pour les faire siens. Avec lui, le Juste, le Saint par excellence, l'Immaculée, la Toute-Pure offre sa souffrance pour expier le péché du monde, son obéissance, son *Fiat* douloureux pour accomplir la volonté du Père, son mérite pour nous obtenir la vie divine. Si Jésus, dans son amour pour nous, va jusqu'à sacrifier sa Mère, Marie, elle, sacrifie pour nous son fils, puisque telle est sa volonté... »

Fiat et Stabat pour la corédemption (p. 89-107) : sous ce titre, le P. Jean Audusseau utilise les textes évangéliques où Marie est nommée, le *fiat* de l'Annonciation, l'intervention de la Vierge à Cana, sa présence au pied de la croix, pour montrer qu'il n'y a qu'une explication de la corédemption.

« L'étude du quatrième évangile et la théologie montrent de plus en plus qu'il n'y a point séparation. Pas plus qu'il n'y a deux théologies de la Rédemption, celle de l'Incarnation et celle de la Passion, il ne peut y avoir deux théologies de la Corédemption, celle de l'Annonciation et celle de la Compassion. De même

[3] Voir *supra*, la note 3. — L'étude du P. Lachance, p. 151-164.

[4] *La Nouvelle Revue Mariale*. — Séminaire des Missions à Montfort-sur-Meu (Ille-et-Vilaine).

que toute la vie de Jésus est en quelque sorte animée par cet abandon et cette aspiration initiale (*ecce venio*) au sacrifice de la Croix..., ainsi la vie de Marie est dorénavant tournée toute entière vers la consommation du sacrifice rédempteur, auquel elle a dès ce moment (*fiat*) parfaitement consenti. »

Mgr SOUBIGOU esquisse ensuite *L'enseignement spirituel de la corédemption mariale* (p. 108-122. Enseignement triple : l'intégralité du don de soi : l'holocauste ; — l'achèvement de la passion, selon la parole de S. Paul ,Col., I, 24) ; — la participation aux sentiments du Sauveur, selon Phil., II, 1-18.

Quelques pages (Eugène EVEN, S.M.M.) terminent le fascicule, expliquant *La Liturgie des douleurs de la Très Sainte Vierge* (p. 123-126). Il s'agit uniquement des prières de la messe.

— *c*) C'est encore sur le même thème fondamental que M. PHILIPS de Louvain a écrit (Fascicule des *Ephem. theol. lov.* déjà cité, p. 100-111), *L'Immaculée Conception dans le mystère du Christ Rédempteur*.

La Vierge a sa place marquée dans l'histoire du rachat ; les privilèges que l'Eglise lui reconnaît sont destinés à lui permettre de s'acquitter dignement de sa tache de Mère de Dieu et de coopératrice du salut. Nous retrouvons ici encore la plupart des idées relevées plus haut : « Il n'y a ni dette ni offense en celle qui n'a point péché. Mais elle reste attachée par les liens de la chair et de la charité à tous ses frères et sœurs enchaînés dans la déchéance commune. »

L'Immaculée Conception libère Marie de tout péché, de toute attache au péché. Elle peut dire : Oui ! sans restriction à la demande du Père. Par son Immaculée Conception, Marie est préparée au service de la restauration universelle. Sans doute, elle éprouve les difficultés inhérentes à l'obscurité de la foi et à la répugnance humaine devant la douleur ; mais aucune faiblesse morale n'entrave sa décision de sacrifice. Son acceptation initiale (le *fiat* de l'Annonciation) s'est concrétisée dans des actes plus douloureusement détaillés et sans cesse plus intenses ; elle a vaincu des obstacles toujours plus considérables, et toujours sans réserves ni réticences. Si la montée au Calvaire fut dure, jamais aucun refus ne l'entrava.

« La conception sans péché était requise pour que son sacrifice intérieur ne fût retardé par aucun attachement tant soit peu coupable à la créature. Tout en elle était pour Dieu et pour les enfants que Dieu lui confiait et qu'elle aimait en Dieu seul. Dès lors son privilège initial, tout personnel qu'il fût, s'avérait d'une portée sociale illimitée. Voilà sa signification sotériologique, sa fonction dans le mystère primordial. Les paroles de S. Irénée sont à prendre à la lettre : « La Vierge Marie, par son obéissance, est devenue *pour elle-même* et pour tout le genre humain, la cause du salut » (*Haer.*, III, 22, 4 ; *P. G.*, VII, 959).

V

SAINTETE MARIALE

11. — Avant de passer aux monographies concernant la tradition mariale, indiquons brièvement quelques autres travaux intéressant la sainteté et les privilèges de la Mère de Dieu.

Dans une question bien controversée, *La libre coopération de Marie à sa grâce initiale*, le P. MORENCY, S. J., adopte nettement la thèse affirmative, qui implique en Marie l'usage de la raison dès l'instant de sa conception. (*Journées d'Etudes*, Cap-de-la-Madèleine, p. 105-126). — Voir *Ami*, 1946-1947, p. 54.

Dans *Immaculée Conception et Maternité divine* (même recueil, p. 127-150), le P. BÉLANGER se demande si « tout compte fait, le dogme de la maternité divine n'exige pas que l'on admette résolument, telle une donnée indispensable et primordiale, l'engagement de la Bienh. Vierge dans l'ordre humano-divin de son Fils. S'agit-il, en définitive, d'une réalité de l'ordre naturel ou de l'ordre hypostatique ? Bien entendu un engagement de cette sorte ne change rien à la personne de la Vierge et à son concours maternel considérés en leur spécificité humaine. Il leur apporte, d'autre part, de n'exister que selon un mode supérieur, le mode de l'union accidentelle à Dieu, la plus approchante qui soit de l'union hypostatique elle-même. D'où la nécessité de poser, au principe même de la Mère et de son activité maternelle, l'action unifiante de Dieu et sanctificatrice par voie de conséquence. »

Signalons encore : *L'Immaculée, règle de vie des chrétiens*, par M. Auguste FERLAND, P.S.S. ; — *Un grand signe : l'Immaculée, victorieuse de toutes les hérésies*, par le R. P. Henri-M. GUINDON, S.M.M.; — *La royauté universelle de l'Immaculée*, par le commandeur Roger BRIEN.

VI

AUTEURS MARIALS

12. — Sur la tradition mariale, deux études nouvelles ont été publiées, en ce qui concerne l'Orient.

— *a*) M. Albert VAN ROEY (*Eph. theol. lov.*, p. 46-62) montre ce que fut *La sainteté de Marie d'après Jacques de Saroug*. Cet évêque du début du VIe siècle est un personnage très discuté. Si Mgr Abbeloos l'absout de l'erreur monophysite, S. E. le card. Tisserant (*D.T.C.*, VIII, 304-305), à la suite de Paulin Martin, prend nettement la position contraire. On discute également l'attitude prise par Jacques de Saroug au sujet de la sainteté de Marie et plus spécialement au sujet de l'Immaculée Conception. Voici la conclusion de M. Van Roey :

« On a prétendu que Jacques de Saroug a nié positivement l'Immaculée Conception de Marie. C'est là fausser la perspective historique ; c'est faire répondre notre auteur à une question qu'il n'a pas posée. C'est de plus fausser la pensée de Jacques. Notre auteur n'a rien *nié* du tout. Il a compris éminemment la grande dignité de la maternité divine de Marie et l'extrême sainteté que celle-ci exigeait d'elle ; sainteté qui n'exclut pas uniquement tout péché personnel, mais encore le péché originel. C'est bien là, si je ne me trompe, le fondement même du dogme de l'Immaculée Conception. Mais Jacques n'est pas allé jusqu'à l'immaculée *conception*. Cette sainteté totale de Marie, il ne la plaça qu'au moment de la maternité de Marie, à l'Annonciation. Une réflexion ultérieure devait trouver qu'il répugnerait à l'éminente dignité de Marie d'avoir été *jamais* sous l'emprise du mal. Mais cette implication théologique, Jacques ne l'a pas encore vue. »

— *b*) M. L. FERRONI résume la théologie mariale de S. Jean Damascène en une étude publiée dans *Marianum* (1955, fasc. I, p. 1-36) : *La Vergine Nuova Eva, cooperatrice alla Divina Economia e Mediatrice secondo il Damasceno.*

En quelques pages, l'A. retrace l'économie divine : l'état primitif de l'homme, la chute originelle, la restauration dans le Christ ; « Pour que l'œuvre rédemptrice du Christ soit efficace en chacun de nous, notre collaboration personnelle est absolument nécessaire. » Marie était nécessaire pour réparer la participation d'Eve au péché d'Adam : par là, elle devient la nouvelle Eve, Mère universelle de vie. Mais on peut se demander quelle coopération à la Rédemption le Damascène attribue à la Vierge.

Il est inutile de vouloir retrouver en cet écrivain la terminologie actuelle. Jean Damascène n'affirme explicitement aucune autre collaboration de la Vierge à notre salut que son libre consentement à l'Incarnation du Verbe, en tant que l'Incarnation lui apparaît comme le mystère rédempteur déjà commencé, quoique non encore achevé, mais un mystère en connexion avec la revanche sur Satan et la divinisation de l'humanité. Or le consentement donné par la Vierge à l'Incarnation est exalté comme l'obéissance réparatrice de la nouvelle Eve, ayant une efficacité directe et immédiate sur les fruits de la Rédemption.

La suite logique de cette doctrine, c'est la médiation mariale dans la distribution des grâces, que le Damascène fonde sur deux privilèges de la Vierge : sa maternité divine et sa royauté universelle.

Les moindres affirmations de cet exposé sont appuyées sur des textes précis empruntés soit au *De fide orthodoxa*, soit aux sermons de Jean.

* *

13. — Le fasc. 2 de *Marianum* contient un aperçu de la tradition mariale chez les auteurs latins de l'Afrique chrétienne des premiers siècles, *La Mariologia nelle Chiesa d'Africa* (p. 153-182), par F. Spedalieri, S.J. Intéressante recherche de la pensée exacte de Tertullien, de Cyprien et surtout de S. Augustin.

On sait que Tertullien très particulièrement n'hésite pas parfois à accuser de faute la Vierge-Mère : certains textes ont été relevés par Mgr Jouassard (*Etudes mariales*, 1947, p. 16-17). L'A. s'efforce de réduire à la proportion d'argument *ad hominem*, sans portée doctrinale, les ripostes du fougueux apologiste africain, pour qui, dit-il, comme pour les Pères grecs et S. Augustin lui-même, la Vierge est « un terme fixe de l'éternel conseil ». On ne peut autrement, en effet, expliquer et l'amour du Fils et la grandeur de la Mère.

L'orthodoxie de S. Augustin est facilement mise en relief : seule, l'Immaculée Conception pourrait faire difficulté (cf. *D.T.C.*, I, 2375 ; VII, 884-885). On peut cependant, au dire de l'A., défendre sur ce point la pureté de la doctrine augustinienne, d'autant plus que, pour Augustin comme pour Tertullien, Marie est la Nouvelle Eve, dont l'obéissance doit s'opposer à la rébellion d'Eve. Notons encore, à ce sujet, un désaccord avec le P. Congar, l'A. n'acceptant pas le « tertium quid » dans les perspectives du Protévangile (voir *supra*, p. 00, note 7 de la première série). Mais aucune contestation ne peut s'élever sur la maternité spirituelle de Marie relativement au Corps mystique, telle que S. Augustin l'a entrevue dans le don que Jésus a fait de sa Mère à S. Jean au pied de la Croix.

14. — Plusieurs théologiens ont vu récemment leur doctrine mariale mise en lumière.

— *a*) Tout d'abord *Jean Baconthorp*, auquel deux études sont consacrées, l'une par le P. B.-M. Xiberta, carme, dans *Doctor communis* (1954, p. 211-215), *De causa B. V. Mariam a peccato originali eximente*, l'autre par S. Exc. Mgr Bueno Couto (*Carmelus*, 1955, p. 54-84)[5]. Les deux autres s'accordent à reconnaître trois périodes dans l'activité littéraire de Jean dans la question de l'Immaculée Conception. Première période : Jean Baconthorp attaque la pieuse doctrine, comme contraire à la loi de la transmission du péché originel. Deuxième période, qui s'inaugure en 1328, après le concile provincial de Cantorbéry : le « docteur résolu » commence à se rallier à l'opinion jusqu'alors combattue et s'efforce de montrer que Marie, soumise au moment de sa conception, à deux influences, celle d'Adam dont elle est la fille, celle du Christ, dont elle doit être, selon la prédestination divine, la Mère. Sans se prononcer encore définitivement, notre docteur trouve dans cette double influence contraire le moyen terme permettant d'éviter la contradiction à la loi universelle du péché originel. Enfin, dans une dernière période, Jean Baconthorp se rallie pleinement à la pieuse sentence et s'en fait le vigoureux défenseur. Comme l'a écrit le P. Doncœur, on assiste là « à un des plus importants triomphes de l'Immaculée Conception en ce siècle ».

— *b*) Le même fascicule de *Carmelus* complète l'étude sur Baconthorp par un intéressant aperçu sur *L'Immaculée dans l'Iconographie du Carmel* (Bruno Borchert, carme, p. 85-131) : représentation historique de la conception, de l'origine immaculée de Marie, fille d'Eve, de la Conception Immaculée, trait caractéristique de la Mère du Sauveur ; — la Madone Immaculée du Carmel. C'est à cette Madone du Carmel que se rapportent les magnifiques photogravures qui illustrent l'article du Père Borchert. L'auteur termine en exprimant un regret, c'est qu' « en mettant un accent trop énergique sur un seul élément, l'iconographie de la Madone a perdu un autre élément très fécond ; la Madone du Carmel comme idéal de la plus parfaite personnification de l'aspiration du Carmel vers un *cor purum* et vers l'union à Dieu... Une union des deux éléments à nouveau vécus dans la réalité du monde moderne, sera indispensable pour que le Carmel de nos jours soit de nouveau comme aux XIVe et XVIIe siècles à même de créer une iconographie contemporaine attachante. »

— *c*) Le P. Claude Catena achève le tableau des rapports de l'Immaculée Conception et de l'Ordre du Carmel en exposant (*Carmelus*, p. 132-215) la doctrine immaculiste chez les auteurs carmes, *La Dottrina immacolista negli autori carmelitani*.

Tout d'abord, sous l'influence de Godefroy de Fontaines et de Henri de Gand, les premiers théologiens carmes inclinent vers la solution maculiste (Gérard de Bologne, Guido Terreni, Paul de Pérouse) ; mais Baconthorp inaugure l'évolution en sens contraire. Jusqu'au concile de Bâle on cite Jean Golein, Francesco Marti, Michel Aiguani ; et,

[5] *Carmelus*. Commentarii ab instituto carmelitano editi, via Sforza Pallavicini, Roma (Borghi).

n concile même, plusieurs carmes prirent part aux élibérations relatives au privilège marial. De nouelles controverses surgissent en Allemagne et en alie ; mais après le concile de Trente, qui déclara, n le sait, « ne pas inclure » dans le décret sur e péché originel la Bienh. Vierge Marie, les parsans du privilège marial se font plus affirmatifs, outenus qu'ils sont par de grands saints : Thérèse e Jésus, Jean de la Croix, Marie-Madeleine de Pazzi.

La dernière partie de l'étude s'attache à la queson du *debitum remotum ou proximum* chez les uteurs carmes. Il suffit d'en signaler l'objet. Suit liste, aussi complète que possible, des auteurs yant abordé la question de l'Immaculée Concepon. Du XIVe au XVIIIe siècle, le catalogue ne comrend pas moins de 289 noms.

— *d*) Dans *Marianum* (fasc. 2, p. 183-252), le G. ROSCHINI soumet à un examen historico-criique la position de Duns Scot touchant l'Immaulée Conception, *Duns Scoto e l'Immacolata.* Cette tude ne fait pas double emploi avec les études récédemment publiées sur le Docteur Subtil.

Deux questions sont abordées. 1° Position docrinale de Duns Scot que l'A. résume en trois oints : Scot n'a démontré que la *possibilité* de Immaculée Conception ; il n'est pas allé, du noins explicitement, jusqu'à la *convenance* du priilège ; il en a seulement admis, et conditionellement, la probabilité, sans cependant exclure probabilité de l'opinion contraire. On ne saurait onc le compter parmi les défenseurs résolus et ffirmatifs de l'Immaculée Conception. Quant aux rguments apportés par Scot, ils avaient déjà été résentés avant lui par d'autres auteurs. Scot ne 'est donc pas écarté de l'enseignement commun son époque. Le premier qui ait présenté comme robable l'opinion immaculiste fut Raoul ou Roolphe Hotot ; le premier qui ait provoqué à Paris controverse sur l'Immaculée fut Henri de Gand. - Toutes affirmations de R. qui ne manqueront as, certes, de provoquer des répliques ou tout au noins des mises au point.

2° La « Dispute » que Scot aurait soutenue à aris, vers 1307, et qui aurait été le point de déart de la célébration de la fête du 8 décembre. . déclare sans ambages que c'est une pure légende. égende qui aurait sa source dans un sermon « *Necum erant abyssi* » d'un anonyme franciscain (vers 430), lequel sans doute fut induit en erreur par n manuscrit du XIVe siècle attribuant à Scot ce ui concerne Raoul de Hottot [6].

— *e*) S. Alphonse de Liguori, *Le dernier docteur e l'Immaculée* : tel est le titre d'une étude du . P. VADEBONCOEUR rédemptoriste. Exposant la nission remplie par S. Alphonse à l'égard du dogne de l'Immaculée Conception, l'A. y rappelle le ôle joué par le saint docteur de son vivant, puis influence qu'il exerça après sa mort.

Trois dissertations importantes ont fourni à Alphonse l'occasion d'enseigner aux clercs et aux fidèles la doctrine catholique sur l'aspect négatif du privilège marial, c'est-à-dire sur la préservation de la faute originelle en Marie. Les trois écrits sont la *Dissertation* insérée dans la *Morale*, au livre CII consacré aux *Censures*, sous le titre : *Brevis dissertatio super censuris circa Immaculam B. V. Mariæ Conceptionem.* Le second écrit est le *Sermon dogmatique*, inséré dans la seconde partie des *Glorie di Maria*. Enfin, une *Dissertation théologique* illustre son *Commentaire des Décrets et Canons du concile de Trente.*

Dans ces écrits, Alphonse a clarifié avec un rare bonheur la question des censures qui menaçaient la sécurité des polémistes engagés dans le débat ; il a précisé le degré de certitude où atteignait la thèse immaculiste ; la preuve scripturaire a reçu un développement solide ; les Pères sont suffisamment interrogés, les bulles pontificales et les décrets conciliaires sont scrutés de façon irréprochable et enfin, deux preuves sont mises en vedette, que notre docteur estimait décisives : le sentiment commun des fidèles et l'enseignement formel de l'Eglise, exprimé dans son culte et sa liturgie.

Après sa mort, S. Alphonse a exercé une influence très efficace par sa lutte victorieuse contre les erreurs jansénistes, qui ne laissaient pas indemne la prérogative mariale ; il l'a exercée plus prochainement par son opposition aux propositions de Muratori ; nous la retrouvons encore dans de nombreuses pétitions adressées à Grégoire XVI et surtout à Pie IX. Les deux œuvres abondamment exploitées ont été la *Dissertation* de la Théologie morale et le *Sermon dogmatique des Gloires de Marie.*

VII

LE MAGISTERE

14. — Nous ne pouvons mieux clore ces « Notes » qu'en invoquant la définition dogmatique de 1854 et l'enseignement du Magistère.

— *a*) Dans les *Ephem. theol. lov.*, M. G. THILS, étudiant *La définition de l'Immaculée Conception et la révélation* (p. 21-33) montre comment la Commission chargée de savoir s'il y avait lieu d'accéder aux instances demandant une définition pontificale, a su préparer cette définition. C'était en 1848 ; et la première réunion eut lieu en 1852. Th. analyse avec acribie les différents points de vue auxquels se sont placés les théologiens consulteurs, puis il conclut :

« Les théologiens de la Commission spéciale ont souligné avec force la valeur normative de la révélation non-écrite... Ils auraient pu mieux marquer que la tradition à laquelle ils en appelaient était divine et non simplement ecclésiastique. Les théologiens d'aujourd'hui insisteraient, semble-t-il, un peu plus sur la nécessité des indices écrits, et plus particulièrement scripturaires, afin de maintenir aux Livres inspirés, non point l'exclusivité, mais une condition privilégiée parmi les facteurs normatifs de la pensée chrétienne, comme source de la révélation et comme signe de la Parole toujours actuelle du Seigneur.

Par ailleurs, les assertions générales de la Commission sur le « révélé virtuel immédiat » devraient être éclairées par le travail des théologiens sur les différents textes qu'ils ont examinés. En effet, quelle que soit la précision à laquelle on peut parvenir en formulant les multiples états du donné révélé, la détermination nuancée du contenu de nos concepts exigera toujours un

[6] L'étude du P. Roschini est éditée à part. — Un vol. -8 de 75 p., Rome, 1955, Edizioni « Marianum », via . Apostoli, 14. — Sur la dispute de 1307, voir *D.T.C.*, , 1866 et, avec plus d'assurance sur la réalité du fait une débordante fantaisie sur les détails, Béraud de int-Maurice (pseudonyme), *Jean Duns Scot, un docteur es temps nouveaux*, p. 200-210.

travail minutieux et de détail sur chaque texte, sur chaque auteur.

Pour le reste, les réflexions des membres de la Commission spéciale sont un beau témoignage de la continuité essentielle des principes de méthodologie théologique, mais d'une continuité éclairée différemment par les courants doctrinaux qui l'atteignent de siècle en siècle. »

Réflexions judicieuses qui, une fois de plus, illustrent la nécessité du magistère infaillible, fixant à jamais la doctrine révélée.

— *b*) Cette intervention du magistère s'est produite, d'une façon solennelle, par la bulle *Ineffabilis* de Pie IX. Mais, pour autant, le magistère ne s'est pas tu depuis. Une partie (p. 3-53) de *Carmelus* est consacrée aux interventions du Magistère ordinaire depuis la définition de 1854, *Mary immaculate in the Magisterium since Ineffabilis Deus*, par Eamon Carroll, carme.

L'auteur relève, dans les documents pontificaux postérieurs à 1848 et jusqu'à *Fulgens corona* (17 juil. 1954) de Pie XII, tout ce qui a pu promouvoir ou fortifier la foi en l'Immaculée Conception de Marie. Il serait trop long de signaler ici tous les actes pontificaux analysés dans cette étude exhaustive. Chaque pontificat : Pie IX, Léon XIII, Pie X, Benoît XV, Pie XI et Pie XII, est étudié séparément. Disons simplement, pour nos lecteurs français, la place considérable accordée à Lourdes par les souverains pontifes dans leur dévotion à l'Immaculée et leur souci de développer son culte.

Note. — De crainte de dépasser les limites assignées à ces notes, il nous faut laisser de côté un article suggestif du R. P. Roland Gauthier, *L'Immaculée Conception de Marie*, paru dans les *Cahiers de Joséphologie* (juillet-décembre 1954). Ce n'est d'ailleurs que partie remise, car cet article étudie les possibilités de concevoir une conception immaculée de S. Joseph, en fonction de l'Immaculée Conception mariale. Nous en parlerons quand l'étude du même auteur sur la Paternité de S. Joseph sera terminée et qu'il nous sera possible d'en donner à nos lecteurs une vue d'ensemble.

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Epouse légitime d'un baptisé polygame ?

Q. — Théodore, baptisé enfant dans la brousse africaine, n'a jamais contracté de mariage religieux. Depuis longtemps il ne pratique plus ses devoirs de chrétien. Devenu polygame, il a plusieurs concubines, que le droit coutumier du pays considère comme ses épouses légitimes. Une de ces femmes, ayant appris le catéchisme a manifesté le désir de devenir chrétienne. Pour faciliter son admission au baptême, Théodore, qui semble l'aimer par dessus les autres, a accepté de la considérer comme sa « première femme » et donc, au point de vue chrétien, comme sa *seule épouse légitime*. Mais, en même temps, il refuse catégoriquement d'abandonner ses autres femmes...

Le père Paul, missionnaire, a donc baptisé la « première épouse » sous le nom de Cécile. Or, sur l'obse[rvation] d'un de ses confrères, le père Paul en vie[nt à] en douter de la validité du mariage Théodore-Cécil[e], bien que tout le monde dans le village considère cett[e] dernière comme l'épouse véritable et qu'elle se co[n]duise en excellente chrétienne... Et le missionnaire n[e] sait quelle conduite adopter :

a) si le mariage est invalide, il ne saurait êtr[e] revalidé car Théodore ne veut pas renoncer à la poly[]gamie ;

b) avertir Cécile que peut-être elle n'est pas marié[e], c'est la mettre dans la mauvaise foi, donc dans l'im[]possibilité de continuer sa pratique religieuse. Et [il] lui sera très difficile, sinon pratiquement impossibl[e] de se séparer, vu sa situation peu fortunée et la co[u]tume du pays ;

c) d'autre part les fidèles du village et des environ[s] auront du mal à comprendre que Cécile, admise au[x] sacrements, en soit désormais exclue, sans qu'appare[m]ment elle ait commis aucune faute.

Le missionnaire se trouve tiraillé entre deux devoi[rs] qui lui semblent également impérieux :

— celui de ne pas provoquer de scandale chez le[s] fidèles ;

— d'autre part celui d'instruire la jeune chrétienn[e] à cette occasion, en exposant les exigences du mariag[e] catholique, en face d'une polygamie tenace et difficil[e] à déraciner.

L'*Ami*, toujours charitable, pourrait-il l'éclairer thé[o]riquement aussi bien que pratiquement ?...

R. — La question fondamentale posée par notr[e] correspondant est celle de la *validité* du mariag[e] Théodore-Cécile.

1° Nous supposons acquis le fait que le P. Pa[ul] a célébré le mariage de Théodore (baptisé retourn[é] au paganisme) avec Cécile (également baptisée) dan[s] la *forme prescrite*, car celle-ci était nécessaire *a[d] validitatem* (can. 1099).

2° Quant à la *licéité*, comme il s'agissait d'u[n] mariage avec un « apostat », ou tout au moin[s] un pécheur public (polygame), le missionnaire eû[t] agi prudemment en consultant son Ordinaire (can. 1065), qui eût examiné le cas de plus près et pri[s] les précautions exigées par le droit.

3° Mais venons-en au point précis qui fait l'obje[t] de la présente consultation : le mariage de Cécil[e] avec Théodore était-il nul, en raison de l'absenc[e] du *bonum fidei* (pour parler le langage de S. Tho[]mas), c'est-à-dire du rejet de l'*unité?*

A cette question, nous n'oserions répondre ave[c] certitude par l'*affirmative*, attendu qu'il s'agit d'u[n] mariage « contracté », qui « jouit des faveurs d[u] droit » (can. 1014).

a) On connaît la distinction « classique » et bie[n] assise dans toute la jurisprudence rotale entre l'*ex[]clusion du droit* et le simple *abus du droit* (o[u] exclusion de l'*usage* du droit) [1]. En d'autres te[r]mes et concrètement, il s'agit de savoir si, dan[s] le cas présent, Théodore en déclarant (dès avant [le] baptême de Cécile) qu'il entendait n'avoir « qu'un[e] seule épouse légitime » a eu la volonté (intentio[n]) formelle d'accorder à Cécile, et à Cécile seul[e], l'intégralité du « droit sur son corps » (*jus [in] corpus*), tout en se réservant (à côté) des *viol[a]tions* de ce droit, avec ses « concubines » ? S'[il] en est ainsi, on ne saurait affirmer que le mariag[e] en question est nul ; il n'a été contracté qu'il[...]

[1] Cette distinction est valable aussi bien pour l'excl[u]sion de l'unité (*bonum fidei*) que pour celle de l'enfa[nt] (*bonum prolis*).

...lement et l'abus initial persévère par les attentats ...pétés à la fidélité conjugale (*fides*).

Si, au contraire, en dépit de ses déclarations, ...héodore a eu l'intention de « partager » le *jus ...corpus* entre ses multiples femmes, de telle sorte ...u'en passant de l'une à l'autre il ne violât la ...romesse de fidélité qu'il n'entendait faire à *au...une*, le mariage est radicalement nul : c'est ...*unité* du contrat qui est atteinte (*unus cum una*) ...ar un tel partage.

b) Le droit *théorique* étant ainsi exposé, on peut ...e demander quelle a été exactement l'intention ...e Théodore sur ce point. Lui-même serait sans ...oute incapable de la préciser en des termes juri...iques. Mais ce qui importe, ce ne sont pas les ...ots, mais les *réalités sous-jacentes*.

Si le mariage Théodore-Cécile était porté devant ...n tribunal d'Eglise pour trancher sa validité ou ...a nullité, le juge aurait le devoir d'éclaircir la ...uestion par des interrogatoires précis et des té...oignages. S'il n'arrivait pas à une *certitude mo...ale* (celle qui « laisse subsister la possibilité du ...ontraire, mais exclut *tout doute prudent* », dit ...S. Pie XII) au sujet de la nullité, il ne pourrait ...ue prononcer la sentence : *non constare de nulli...tate*, c'est-à-dire « la nullité n'est pas *prouvée* ». ...n remarquera qu'il ne *prononce* pas, pour au...ant, que « le mariage est valide »... Mais c'est ...e droit lui-même (can. 1014) qui statue : « Le ma...iage a pour lui les faveurs du droit, c'est pour...uoi, dans le doute, on le tiendra *pour valide*, jus...qu'à ce que la *preuve* du contraire soit faite. »

c) Le missionnaire n'a pas, quant à lui, à se ...ubstituer au juge ecclésiastique. Il ne peut même ...« attaquer » ce mariage devant un tribunal : seuls ...es conjoints peuvent se porter « demandeurs » en ...areille cause (ou encore le promoteur de la jus...ice quand le bien *commun* est en cause). Tout ...u plus pourrait-il « dénoncer » au promoteur ...'existence d'un pseudo-mariage qui ferait *scandale*. ...r, ce n'est pas le cas ici, au contraire...

Et la *preuve* de la nullité devra être établie, non ...e façon quelconque, mais par le moyen d'un ...rocès en règle, avec toutes les « solennités » ...equises et une *double* sentence affirmant cette ...ullité...

En attendant, *au for externe*, le mariage sera ...enu pour *valide* (can. 1014).

d) La conscience du P. Paul ne peut donc pen...cher qu'entre deux alternatives :

— ou bien rassembler des preuves suffisantes ...e nullité du mariage et demander à Cécile d'in...troduire un procès (ou bien dénoncer le scandale ...e ce mariage au promoteur...). Mais cela paraît ...ussi désastreux qu'impensable.

— ou bien laisser Cécile en paix (elle ne demande ...ans doute que cela), tout en enseignant fortement ...a doctrine de l'unité du mariage chrétien et les ...bus auxquels on la soumet... Il n'omettra pas de ...appeler à Théodore (s'il lui reste encore quelques ...entiments d'honnêteté et quelques idées chrétien...nes) la promesse qu'il a faite de n'avoir qu'une ...épouse légitime, et l'obligation qu'il a de renvoyer ...es autres s'il veut être fidèle à son baptême.

A. B.

Irrégularité d'un laïc pour exercice illicite de fonctions sacrées

Q. — Un jeune homme, élève au petit séminaire, remplit le rôle de sous-diacre à une messe solennelle. Il porte tous les insignes de la fonction, il chante l'épître, mais ne verse pas la goutte d'eau dans le calice. A-t-il encouru l'irrégularité ? L'Ordinaire du lieu, informé, n'a pas réagi, que je sache.

R. — 1° Nous pensons que si l'Ordinaire n'a pas « réagi », c'est qu'il n'avait pas à le faire, *au moins en ce qui concerne l'irrégularité encourue*.

Il s'agit, en effet, d'une irrégularité *ex delicto*, statuée au canon 985, 7°. Deux conditions sont requises pour que l'irrégularité soit encourue : *a*) que l'acte interdit soit posé ; *b*) qu'il soit posé avec une connaissance ou intention suffisante pour que l'auteur puisse être taxé de péché *mortel* (can. 986). Essayons de voir ce qu'il en a été, dans le cas présent, sous ce double aspect.

a) Notons d'abord que, depuis le Code, il n'est pas douteux qu'un *simple laïc* (c'est l'hypothèse envisagée) ne soit sujet de cette irrégularité (qui mettra obstacle à son admission *licite* à l'ordination, le jour où il se présentera à la tonsure) [1]. Les termes du canon 985 sont en effet des plus généraux et ne font pas de distinction entre clerc et laïc (comme d'ailleurs les plus vieux manuscrits des Décrétales). Mais il faut que le pseudo-ministre accomplisse « un acte d'ordre réservé aux clercs majeurs (*in sacris*) alors qu'il n'est pas revêtu de cet ordre ». Que faut-il entendre par là ? Les commentateurs du Code sont hésitants. Leurs solutions essayent de s'appuyer sur des réponses de la S. C. des Rites (que nous détaillerons plus loin) ; mais si ces textes détaillent, parfois avec précision, ce qui est permis ou défendu, aucun d'eux ne fait allusion à ce qui peut constituer une « irrégularité ». (La question n'est pas du ressort des « Rites », mais des « Sacrements »). Des explications fournies par les auteurs, on peut conclure que ce n'est pas « *tout* acte posé par un pseudo-ministre » qui fera encourir l'irrégularité (par ex. le fait de découvrir le calice en ôtant la palle, de purifier ce même calice après la communion, ou d'y verser la goutte d'eau à l'offertoire, de même le seul fait de lire l'épître ou de porter le manipule), mais bien le fait *d'exercer la fonction d'ordre* dans son ensemble [2]. Puis donc que le petit séminariste s'est abstenu (à dessein, sans doute, et sur recommandation expresse) de « verser la goutte d'eau dans le calice », on peut en conclure *probabiliter* qu'il n'a pas accompli (et qu'il n'a pas voulu accomplir) dans son intégralité la fonction de sous-diacre. En conséquence, le « délit » produisant l'irrégularité serait *matériellement* douteux. Il serait donc possible — et logique — de lui appliquer les faveurs du canon 15 : *in dubio juris, non urgent ; in dubio facti Ordinarius dispensare potest...*

[1] Avant le Code, c'était une question controversée entre les auteurs en raison de la rubrique du titre 28 du Livre V des Décrétales, qui parlait uniquement du *clerc* exerçant les fonctions sacrées : *De clerico non ordinato ministrante* (ou, selon la formule des plus vieilles éditions : *De non ordinato ministrante*).

[2] Cfr. Vermeersch-Creusen, *Epitome*, 7e éd., n. 257, 7°.

b) Mais, à supposer même que le délit constituant l'irrégularité ait été réalisé dans son entité « matérielle », il faudrait, en outre, que le délit ait atteint une gravité *formelle* allant jusqu'au « péché mortel ». Cette exigence du canon 986 ne contredit pas le canon 988, aux termes duquel il est spécifié que « l'ignorance des irrégularités, quelles qu'elles soient n'en excuse pas »... Il s'ensuit que, dans le cas qui nous occupe, même si le séminariste avait « ignoré » (ce qui est assez vraisemblable) les conséquences de son intrusion dans les fonctions de sous-diacre, il n'aurait pas échappé à l'irrégularité, *pourvu que* il eût été conscient d'accomplir librement un geste prohibé *sub gravi*...

Or, c'est cette dernière éventualité que nous serions tentés de nier avec une probabilité très proche de la certitude, vu l'exposé du cas... En effet :

1° Il est à présumer raisonnablement (*ex communiter contingentibus*) que le « petit séminariste » ne s'est pas ingéré *motu proprio* dans des fonctions qui n'étaient pas de son âge ni de sa compétence. Il y a été *au moins* « invité » par quelqu'adepte ou vétéran du sacerdoce (quand ce n'est pas moralement « contraint » en vertu d'un impératif qui n'admet pas de réplique..., *experientia teste !*) Dans l'une et l'autre hypothèse, — même à supposer que l'adolescent ait eu connaissance confuse et de la prohibition et de l'irrégularité frappant les transgresseurs — on imagine difficilement que le jeune homme n'ait pas « fait confiance » à des prêtres qui étaient censés connaître mieux que lui la législation de l'Eglise. Il a donc pensé être en règle avec la loi canonique en se soumettant *simpliciter* à ce qui lui était demandé (en dépit peut-être de quelqu'embarras ou répugnance). On peut conclure qu'il n'était pas dans les conditions requises pour commettre un « péché mortel ». Ce qui confirme notre manière de voir, c'est l'attention qu'il mit à ne pas « verser la goutte d'eau dans le calice ». Pourquoi ? Sinon parce que cette recommandation lui avait été expressément faite, afin de ne pas lui laisser accomplir un geste considéré comme « illicite ». En ne l'accomplissant pas, il pouvait — on peut le présumer avec une quasi-certitude — se considérer comme « en règle » avec la loi de l'Eglise.

Ce sont sans doute ces considérations réunies — et surtout la dernière — qui ont motivé le silence de l'évêque relativement à une éventuelle « irrégularité ».

2° Cependant si nous sommes d'accord pour penser que les fonctions accomplies par le séminariste ont échappé à la sanction disciplinaire portée par le canon 985, nous sommes loin d'affirmer que le ministère accompli par lui était marqué au coin de la régularité et de la licéité... Et nous profitons de l'occasion pour rappeler brièvement les normes qui régissent le recours à un ministre, qui n'a pas reçu les ordres sacrés, pour remplir les fonctions de sous-diacre à la messe solennelle. Certes, on ne saurait nier que la discipline n'ait notablement évolué et ne soit considérablement élargie sur ce point depuis deux siècles. Il y a là un motif supplémentaire d'en respecter les limites en ce qu'elles ont de sage et de raisonnable.

a) Le recours au ministère d'un *laïc* pour remplir l'office de sous-diacre à la messe solennelle est certainement contraire à la lettre comme à l'esprit des décisions du Saint-Siège, même les plus tolérantes à cet égard.

De ce ministre « suppléant », il est dit formellement : *Debere esse clericum* (S. C. Rites, 22 juillet 1848, n. 2965 ; 22 nov. 1880, n. 3525), ou encore *In minoribus ordinibus sit constitutus aut saltem sacra tonsura initiatus* (17 juillet 1894, n. 3832 ; 10 mars 1906, n. 4181) [3].

b) Même pour utiliser un minoré ou un tonsuré, la S. Congrégation exige au moins une « cause *raisonnable* » (10 mars 1906 ; n. 4181) [4]. Il n'y a donc plus lieu (comme le faisait l'évêque de Pavie à la fin du XIX^e s.) de se poser la question suivante : est-il mieux de chanter la messe solennelle sans ministres dans les églises rurales où il n'y a pas d'autre prêtre pour remplir les fonctions de sous-diacre, plutôt que de confier cet office à un simple tonsuré ? (S. C. Rites, 22 nov. 1880, n. 3525). Du moment que des ministres qualifiés font défaut et qu'il y a un motif raisonnable de chanter la messe « avec ministres » en raison de la solennité, on peut légitimement utiliser comme sous-diacre un clerc minoré ou tonsuré. Nous dirons même qu'en présence de prêtres ou de diacres présents « matériellement », cette manière de faire serait acceptable si l'on pouvait les considérer comme formellement (juridiquement) « absents ». Ce cas pourra être assimilé à celui du célébrant autorisé à « biner », même en présence d'un autre prêtre. Ne sera considéré comme vraiment « présent » que le ministre ou célébrant *qui simul possit et velit ministerium adimplere*. S'il ne *peut* pas (âge, fatigue, enrouement, etc.) ou s'il ne *veut* pas (pour des raisons personnelles, qu'il n'est pas obligé de manifester, encore qu'elles engagent sa conscience, *saltem sub levi*), on le considérera comme « absent juridiquement », dès l'instant qu'on n'a aucune autorité pour lui imposer ce service.

c) Le *costume* liturgique que pourra revêtir le clerc (minoré ou tonsuré) sera exactement le même que celui du sous-diacre, *moins le manipule* (S. C. Rites, 17 juillet 1894, n. 3832 ; 10 mars 1906, n. 4181).

d) Quant aux *fonctions* qui pourront être accomplies par le même clerc, certains auteurs — à la suite de la réponse du 17 juillet 1894 (n. 3832) et d'une autre du 6 déc. 1901 (non officielle, mais reproduite par *Il monitore eccl.*, t. XIV, p. 50), — avaient cru pouvoir conclure que le minoré ou tonsuré était autorisé, et même devait remplir l'office de sous-diacre avec *toutes* les cérémonies, y compris la purification du calice [5]. Une déclaration de la S. C. des Rites (10 mars 1906, n. 4181) vint préciser que le clerc, faisant office de sous-diacre, devait accomplir tous les rites que les rubriques imposent à ce dernier, *à l'exception* des suivantes :

[3] La réponse donnée le 25 sept. 1713 (n. 2221) était beaucoup plus sévère ; elle n'autorisait même pas les « chanoines » de l'église S. Nazaire de Milan qui n'avaient reçu que les *ordres mineurs*, à exercer les fonctions de sous-diacre à la messe solennelle.

[4] Les décisions antérieures (22 juillet 1848, n. 2965) exigeaient une « nécessité », ou même une « absolue et précise nécessité » (18 déc. 1784, n. 2525) et qualifiaient la coutume contraire d'abus, que l'évêque avait le devoir de faire cesser tant dans les églises cathédrales que collégiales, alors que des chanoines prêtres ou diacres pouvaient remplir la fonction. Cfr. Réponse du 17 juillet 1894 (n° 3832) : *Dummodo vera urgeat necessitas*.

1° il ne versera pas la goutte d'eau dans le calice à l'offertoire ; c'est le diacre qui s'en chargera ; 2° il ne touchera jamais calice *infra actionem*, ni ne le découvrira ou le recouvrira avec la palle ; 3° après les ablutions, il ne purifiera pas le calice (laissant ce soin au célébrant); mais se contentera de le couvrir comme à l'ordinaire avant de le porter à la crédence. Aucune prohibition ou limitation en ce qui concerne la lecture (ou le chant) de l'épître.

En conclusion, il n'y a pas de place prévue pour un *laïc* dans l'accomplissement des fonctions de sous-diacre à la messe solennelle. Quelques consultants nous ont demandé si, à défaut de tout autre ministre qualifié, on ne pourrait pas tolérer qu'un laïc déjà « ensoutané » se contentât de revêtir l'aube et la dalmatique et se cantonnât dans la lecture de l'épître, à l'exclusion de toute autre fonction ?... Nous avouons n'éprouver aucune espèce de sympathie pour une telle manière d'agir, qui fait une trop large part à la représentation et au « pastiche » dans le culte divin. Peut-on honnêtement appeler cela honorer le Seigneur « en esprit et en vérité » ? Si l'on est dans l'impossibilité absolue d'avoir des ministres authentiques, il semble que mieux vaut se contenter du seul célébrant [6]. Et s'il y a parmi les présents des prêtres susceptibles de remplir l'office de sous-diacre (*qui possint*...), qu'ils ne se croient pas « déshonorés » (même s'ils sont dignitaires) de remplir une fonction à laquelle ils ont été jadis « ordonnés » ; qu'au contraire ils s'y prêtent volontiers (... *et velint*) dans l'intérêt de la splendeur d'une liturgie authentique.

A. BRIDE.

[5] Tel était l'avis du Card. Gennari dans son célèbre recueil de *Questioni liturgiche*, n. 385. Dans l'édition française, le traducteur (Mgr Boudinhon) a dû rectifier cette manière de voir à la lumière de la réponse de la S. C. des Rites du 10 mars 1906.

[6] Le *Memoriale rituum*, promulgué par Benoît XIII pour la ville de Rome en 1725 et étendu à l'Eglise universelle par Pie VII en 1821, a précisément pourvu à l'accomplissement des rites solennels dans les petites églises, dépourvues de ministres inférieurs.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Le Prêtre, Ministre de la Parole. « *Compte rendu du Congrès de l'Union des Œuvres catholiques de France* », à Montpellier, en 1954. — In-8 (15,5 × 22), de 320 p., 580 fr. — Edit. de Fleurus, 1955.

Le ministère de la prédication est devenu très difficile : le public veut des actes, des « réalisations », il se méfie de la parole, qu'il qualifie volontiers de « bavardage ». Et pourtant c'est un ministère indispensable et efficace, si on veut bien en respecter les conditions essentielles. Ces deux vérités, le congrès de Montpellier, dont le présent ouvrage contient le compte rendu, s'est efforcé de les concilier ; il s'est gardé du faux optimisme, comme de la critique stérile. Notre revue, qui s'intéresse tout spécialement à la prédication, se doit d'en prolonger l'écho.

M. DUBOIS-DUMÉE, un laïc, ouvre le feu en présentant les requêtes des « usagers », auprès desquels il a effectué une vaste enquête. Sous le titre « *Prédication et Monde moderne* », il rend compte de cette enquête avec humour et simplicité, soulignant les exigences principales d'un public la plupart du temps hétérogène : on veut entendre d'abord, comprendre ensuite, pouvoir enfin appliquer à sa vie concrète... Les laïcs, dit-il, gardent en général l'attachement à la prédication, ils la veulent en général plus substantielle et plus accordée à la vie dans le monde actuel ; pour obtenir ce résultat, le « dialogue » entre pasteurs et fidèles lui paraît nécessaire.

Le P. DANIÉLOU, S. J., esquisse ce qu'on peut appeler la « théologie » de la prédication. Celle-ci s'insère dans « la tradition par l'Eglise de la Parole de Dieu annonçant au monde entier l'événement du salut en vue de la conversion » (p. 46). Ce qui la place au niveau qui convient, dans la grande mission d'enseignement de l'Eglise, et ce qui lui donne sa véritable perspective par rapport aux événements: elle peut et doit parler de tout, mais au nom de Dieu ! C'est là un enseignement constant de l'Eglise que Pie XII a souvent rappelé. Chemin faisant, l'orateur donne son avis sur quelques sujets controversés, par exemple sur la nécessité de distinguer la prédication ordinaire de la catéchèse (enseignement élémentaire) et du kérygme (annonce triomphale de la Bonne Nouvelle en vue d'obtenir la conversion) ; distinction qu'atténue le P. ROGUET, O. P., pour qui dans « une prédication vivante ces genres sont mêlés » (p. 56). Le P. Daniélou semble plus heureux quand il refuse l'opposition de la « théologie kérygmatique » à la « théologie spéculative » : — « On aurait tendance aujourd'hui à constituer une théologie particulière qu'on appelle théologie kérygmatique et qu'on oppose à la théologie spéculative. Il faut dire que cette conception n'est pas admissible. Il faut reconnaître que, si cette question se pose, c'est parce que la théologie spéculative s'est souvent spécialisée dans des *quæstiones disputatæ*, laissant de côté les réalités centrales, et aussi qu'elle est souvent coupée de l'Ecriture. Mais cette coupure entre théologie et prédication est anormale. Il n'est pas dans l'ordre que la théologie enseignée dans les séminaires ne soit pas une théologie prédicable. Et le remède n'est pas de constituer à côté une autre théologie, mais de rendre prédicable l'unique théologie » (p. 48).

M. LE SOURD, curé de Saint-Sulpice, précise le but de la prédication : susciter une rencontre *personnelle* des âmes avec le Christ, mais avec le Christ qui *construit son Eglise* et *aujourd'hui*. Et cette rencontre n'est jamais terminée, ce qui justifie la permanence du devoir de la prédication ; ce qui en marque aussi les limites, car la prédication doit être précédée ou accompagnée, d'une part, d'un « enseignement religieux » plus complet et plus homogène et, de l'autre, d'un effort d'Action Catholique qui permette aux âmes d'insérer davantage leur christianisme dans toutes les activités de leur vie, afin d'éviter que bien des secteurs ne demeurent paganisés : on pense si facilement que bien des choses « n'ont rien à voir avec le bon Dieu. »

De son côté, M. le chanoine *Maïale*, directeur des Œuvres de Montpellier, définit le contenu du message à transmettre : « le Christ et le Christ ressuscité ». Le grand « mystère » du Christ, et que reproduit l'Eglise, n'est-ce pas le mystère pascal, dans lequel tout l'ordre sacramentel nous fait pénétrer ?

Le P. ROGUET, directeur du Centre de Pastorale Liturgique, restreint sa conférence à la prédication qui est « en relation étroite avec les mystères du culte » et trouve par conséquent sa forme la plus pure dans l'*homélie* : prédication qui doit nécessairement recourir aux sources bibliques et liturgiques.

Dans ces sources se trouve le contenu de la prédication, parce que s'y trouve la révélation du salut dans le Christ. Il existe dès lors un lien si étroit entre la

prédication (qui fait connaître) et le mystère du salut (qui est réalisé) dans le Christ, Verbe incarné, qu'à la différence d'autres religions on ne peut concevoir la pratique habituelle du culte chrétien sans prédication : « La catéchèse n'interrompt pas la célébration, si elle est homogène à celle-ci ; au contraire elle en fait partie » (p. 101).

Dans ces sources on trouve également la manière de concevoir et de présenter la prédication ; c'est-à-dire qu'on y apprend — oh ! lentement et par beaucoup de travail — à ne pas « s'arrêter ni à des détails techniques sans intérêt, ni à des babioles pittoresques, mais... à partir de faits et de thèmes bibliques et liturgiques facilement accessibles parce qu'ils parlent à l'imagination et à la mémoire... à s'élever jusqu'aux plus essentiels mystères de notre foi » (p. 105). Cette manière n'exclut pas la théologie, elle la suppose : « Entre deux prédicateurs, également vivants et concrets, qui puisent également aux sources bibliques et liturgiques, on reconnaît facilement celui qui est vraiment théologien de celui qui ne l'est pas. Sans que les auditeurs non théologiens sachent pourquoi, il y a chez le premier une netteté dans la position des problèmes, une propriété dans l'emploi des mots, une justesse dans les conclusions qui décèlent la formation indispensable du théologien » (p. 103).

De tous ces considérants découlent les principales caractéristiques d'une bonne homélie :

— 1° Elle est *concrète*, partant des faits, des événements, des paraboles, des gestes liturgiques, des textes, etc... Par là elle correspond au tempérament des gens de notre époque.

— 2° Elle est pénétrée du *sens de l'histoire* : « C'est ici en particulier qu'une connaissance superficielle de tel ou tel épisode de la Bible, de tel ou tel passage des livres saints a peu de valeur : ce qui compte, c'est une assimilation profonde, qui demande une longue familiarité non seulement avec les textes, mais avec leur enchaînement et avec le mouvement profond de toute l'économie rédemptrice » (p. 107-108).

— 3° Elle *introduit dans un mystère vivant*, en ce sens qu'elle suggère à l'auditeur — sans le lui imposer comme d'autorité ni le lui présenter dans le moindre détail — tout le travail d'assimilation et d'engagement.

— 4° Elle est « *prophétique* », et donc enthousiaste. « Un des motifs qui expliquent le succès des sectes, c'est le prophétisme de leur prédicateurs. Notre certitude de posséder la vérité se transforme trop souvent en sommeil, en indifférence à l'égard d'une révélation que nous croyons posséder une fois pour toutes, où nous ne semblons rien voir que de banal et de naturel. Le prédicateur devrait sans cesse présenter la vérité en donnant conscience aux fidèles de son caractère merveilleux, paradoxal, confondant pour la raison, et par là même passionnant pour l'homme tout entier » (p. 111-112).

— 5° Elle est *eschatologique*, orientant les âmes vers cet avenir des derniers temps.

— 6° Enfin, elle *porte à prier*, s'efforçant de donner aux âmes « non pas seulement des idées claires, mais des attitudes concrètes, un langage, ce qu'on pourrait appeler un savoir-vivre et une familiarité divines... » (p. 113).

Mais toute prédication se doit d'utiliser une certaine technique. M. ENNE, supérieur du Séminaire de théologie à Issy, la dégage dans son rapport « *Style et technique de la prédication* ». Après avoir longuement rappelé que le style au sens large tient fondamentalement à la foi personnelle du prédicateur, qui « aujourd'hui plus que jamais... doit produire avant tout une impression synthétique de vérité » (p. 118), il expose les exigences proprement techniques de la prédication :

— 1° bonne *tenue corporelle*, sans manie, sans tic ; gestes en rapport avec sa taille et sa corpulence, etc...

— 2° diction « *claire, intelligente, posée, articulée* et... *religieuse* » ;

— 3° *composition soignée* : « Il faut savoir décoller rapidement ; il faut savoir atterrir ; et, en cours de vol, placer sa charge à bon escient : autant que possible des vivres et des munitions. S'il faut lâcher des bombes, qu'elles ne tuent ni ne blessent personne inutilement » (p. 130) ;

— 4° employer un *style simple et concret*, sans familiarité, et *direct* tout en demeurant *oratoire*. Ce qui suppose une préparation, chacun selon son tempérament.

On trouvera encore dans ce livre, en deux séries « Urbains » et « Ruraux », diverses communications et discussions, par exemple : *Le point de vue de l'auditeur ; La prédication et ses prolongements ; Comment se servir de la Bible pour la prédication aux ruraux ; La prédication en station balnéaire ; La prédication aux enfants, aux adolescents, aux Jeunes Filles de l'Action Catholique ; Notes de catéchèse sacramentaire ; La Religieuse à l'écoute de Dieu*, et, pour terminer, un appel de M. le chanoine CLAVEL en faveur des *Conférences publiques et contradictoires* trop négligées.

Quel prêtre n'a pas besoin de « vérifier » sa prédication ? Ce livre aidera tous les pasteurs à faire l'adaptation sans cesse à recommencer... Ainsi, il arrivera que tel ou tel renouvellera sa vie, car « la prédication que nous avons essayé de décrire n'est pas une activité spécialisée ; elle n'est que la communication, le rayonnement d'une âme sacerdotale ; elle est en parfaite continuité avec l'oraison du prêtre, sa récitation de l'office, sa célébration de la liturgie » (p. 114).

Louis HASTIER. — La vérité sur l'Affaire du Collier. — In-12 de 366 p., 750 fr. — Paris, Arthème Fayard, 1955.

Le titre de cet ouvrage paraîtra ambitieux : tant d'historiens, et des plus grands, ont étudié ce scandale qui, à la veille même de la Révolution, éclaboussa à la fois une reine et un cardinal, pour ne rien dire de quelques autres personnages moins titrés !

Mais M. H. a eu en mains des documents inédits, notamment un « Journal du maréchal de Castries » et un « Journal de l'abbé de Véry », qui lui ont permis de ramener à leur juste valeur « les ragots de la fantaisiste mémorialiste que fut Mme Campan ; il a de plus utilisé dix-huit rapports inédits, provenant des archives de l'Etat autrichien, envoyés par Mercy-Argenteau, ambassadeur d'Autriche en France, à Kaunitz, ministre des affaires étrangères de Vienne. Ces rapports, traduits en annexe du livre, renseignent avec une grande précision sur le caractère frivole de Marie-Antoinette, sur sa passion du jeu où de grosses sommes étaient risquées, sur son goût dispendieux de la parure, sur ses besoins d'argent, sur ses relations avec des femmes sans réputation ni moralité, toutes choses qui rendent vraisemblable, grâce à une lettre d'elle-même, la participation de la reine à la préparation de l' « entrevue du bosquet » de Versailles, où la présomption naïve du cardinal de Rohan devait être odieusement bafouée.

Cet ouvrage, qui exige une lecture attentive, mérite mieux qu'un succès de curiosité près du grand public ; il s'impose surtout à l'étude critique des historiens et des érudits.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 4 octobris 1955

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)